ابن خلدون

ساطع الحصري

دراسات

عن

مقدمة ابن خلدون

الجزء الثاني

مطبعة الكشاف بيروت

١٩٤٤

دراسات

عن

مقدمة ابن خلدون

الجزء الثاني

ابو خلدون
ساطع الحصري

دراسات
عن
مقدمة ابن خلدون

الجزء الثاني

مطبعة الكشاف بيروت
١٩٤٤

التطور التدريجي

في

الطبيعة والمجتمعات

— ١ —

ان مسألة « أصل الانواع » النباتية والحيوانية من المسائل التي استرعت أنظار العلماء والمفكرين ، وأثارت اهتمامهم ، منذ عصور طويلة :

وقد ظنوا ، في بادىء الامر ، ان كل نوع من الانواع يخلق مستقلاً عن غيره ، وان الاوصاف التي تميز هذه الانواع بعضها من بعض تبقى ثابتة ، فلا تتغير أبداً . فكل نوع من الانواع النباتية والحيوانية ينشأ على حده ، ويبقى على حاله من تاريخ نشأته الى حين انقراضه .

غير ان بعض العلماء والمفكرين ذهبوا الى عكس ذلك تماماً : قالوا ان الاوصاف التي تميز الانواع بعضها من بعض لا تدوم على وتيرة واحدة ، بل تتطور تطوراً تدريجياً ، يؤدي الى تكوين انواع جديدة . فان الانواع التي نراها الآن متخالفة تنحدر في حقيقة الامر من أصل واحد : انها لم تصل الى اشكالها الحالية ، الا بعد سلسلة طويلة من التطورات التدريجية .

ان ذلك لاينحصر بالانواع النباتية والحيوانية وحدها ، بل يشمل النوع البشري ايضاً : فان الانسان نشأ من تطور بعض الانواع الحيوانية ؛ وهو ينحدر من اصل حيواني ، مع انواع القردة .

ان هذا الرأي نشأ تدريجاً ؛ ثم كوّن « نظرية علمية » مستندة الى مشاهدات وملاحظات كثيرة ، في أواسط القرن التاسع عشر ، عندما نشر « داروين Darwin كتابه المشهور عن « أصل الانواع » .

ولذلك عرفت هذه النظرية باسم « الداروينية » Darwinisme بالنسبة

الى اسم مؤسسها ، كما عرفت باسم « نظرية التطور » Transformisme أو évolutionnisme بالنسبة الى موضوعها . وقد سماها بعض المترجمين باسم نظرية « النشوء والارتقاء » ، مع ان فكرة التطور تختلف في حد ذاتها عن فكرة الارتقاء ، لان التطور قد يكون ارتقائياً ، وقد يكون انحطاطياً .

ان انتشار كتاب داروين ، وذيوع نظريته ، اوجد حركة فكرية خصبة ، لم تلبث ان أثرت في آراء علماء الاجتماع ، وأدت الى تطبيق نظرية التطور على الحياة الاجتماعية ، فأوجدت بذلك المذهب الذي عرف باسم « مذهب التطور » في علم الاجتماع

Transformisme social, Socilogie évolutionniste

ان مقدمة ابن خلدون تتضمن بعض الآراء والملاحظات التي تنطبق على نظرية التطور تمام الانطباق : والباحث المدقق يجد بين تلك الآراء والملاحظات ، ما يمكن ان يعتبر رشيماً لهذه النظرية ، على شكلها الحياتي العام biologique ، وما يجب ان يعتبر تعبيراً صريحاً ومكتملاً لشكلها الاجتماعي الخاص .

— ٢ —

لقد كتب ابن خلدون في فصل حقيقة النبوة ، ما يلي :

« انا نشاهد هذا العالم ، بما فيه من المخلوقات كلها ، على هيئة من الترتيب والاحكام ، وربط الاسباب بالمسببات واتصال الاكوان بالاكوان ، واستحالة بعض الموجودات الى بعض ، لا تنقضي عجائبه في ذلك ، ولا تنتهي غاياته .

« وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني اولا عالم العناصر المشاهدة ، كيف يتدرج صاعدا من الارض الى الماء ، ثم الى الهواء ، ثم الى النار ، متصلا بعضها ببعض ، وكل واحد منها مستعد الى ان يستحيل الى ما يليه صاعدا وهابطاً ويستحيل بعض الاوقات . . . (ص٩٥)

« ثم انظر الى عالم التكوين ، كيف ابتدأ من المعادن ، ثم النبات ، ثم الحيوان

— على هيئة بديعة من التدريج : — آخر افق المعاذن متصل بأول افق النبات . . .
وآخر افق النبات متصل بأول افق الحيوان . . . ومعنى الاتصال في هذه المكونات :
ان آخر افق منها مستعد بالاستعداد القريب لان يصير اول افق الذي بعده ».

« واتسع عالم الحيوان ، وتعددت أنواعه ، وانتهى في تدريج التكوين الى الانسان
— صاحب الفكر والروية — ، ترتفع اليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس
والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل. وكان ذلك اول افق من الانسان . .
(ص ٩٦)

يلاحظ ان هذه الفقرات تتضمن فكرة التطور التدريجي بكل صراحة ، ولا سيما الفقرة الاخيرة منها ، فانها تمت بصلة قوية الى « النظرة الداروينية » ، بمناها الخاص .

من الغريب ان الطبعات الشرقية مسخت تعبير « عالم القردة » الى شكل « عالم القدرة » ، وجردت بهذه الصورة الفقرة الاخيرة المذكورة من معناها الهام ، كما حرمتها من كل معنى معقول : اذ ليس في استطاعة احد ان يستخرج أي معنى كان من عبارة تنص على « ان أنواع الحيوان ترتفع الى الانسان من عالم القدرة الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم تنته الى الروية والفكر بالفعل »

هذا ، ومما تجب ملاحظته ، ان ابن خلدون تطرق الى هذه النظرية في فصل من فصول الباب السادس ايضاً : يكرر ابن خلدون هناك رأيه « الدارويني » بصراحة أعظم ، قائلاً :

« وقد تقدم لنا الكلام في الوحي في أول فصل المدركين للغيب، وبيناهنالك :
ان الوجود كله، في عوالمه البسيطة والمركبة ، على ترتيب طبيعي ، من أعلاها وأسفلها
متصلة كلها اتصالا لا ينخرم . وان الذوات التي في آخر كل افق من العوالم مستعدة
لان تنقلب الى الذات التي تجاورها ، من الاسفل والاعلى ، استعداداً طبيعياً ، كما في
العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما في النخل والكرم آخر افق النبات مع الحلزون
والصدف من افق الحيوان ، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والادراك ،
مع الانسان صاحب الفكر والروية » (طبعة كاترمير — ج ٢ — ص ٣٧٣)

- ٣ -

غير ان نظرية التطور تظهر في مقدمة ابن خلدون ، بوضوح أعظم من ذلك وبشكل أتم ، من خلال المباحث المتعلقة بالحياة الاجتماعية والوقائع التاريخية :

١ - اولاً، يقول ابن خلدون في المقدمة الباحثة عن فضل علم التاريخ :

« ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام . وهو داء دوى شديد الخفاء ، اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له الا الآحاد من أهل الخليقة .

« وذلك ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنة ، وانتقال من حال الى حال . وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والامصار ، فكذلك يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول . . » (ص ٢٨)

لا يكتفي ابن خلدون بذكر هذا التطور التدريجي ، بل يحاول تعليله ايضاً ، قائلا :

« والسبب الشائع في تبدل الاحوال والعوائد ، ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الامثال الحكمية الناس على دين الملك . واهل الملك والسلطان ، اذا استولوا على الدولة والامر ، فلا بد من ان يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول . فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ، ومزجت من عوائدهم وعوائدها ، خالفت ايضاً بعض الشيء وكانت للاولى اشد مخالفة . ثم لا يزال التدريج في المخالفة ، حتى ينتهي الى المباينة بالجملة » (ص ٢٩)

هذه العبارات تدل دلالة صريحة على ان ابن خلدون قد فهم التطور التدريجي في الحياة الاجتماعية فهما واضحاً .

٢ - يعود ابن خلدون الى هذا المبدأ في عدة فصول ، ويطبقه على عدة انواع من الحادثات الاجتماعية والتاريخية :

انه يخصص فصلا كاملا لشرح « اطوار الدولة واختلاف احوالها وخلق اهلها باختلاف الاطوار » (ص ١٧٠)

كما انه يشرح آثار التطور التدريجي في فصول عديدة . منها فصل « انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة» (ص ١٧٢) ومنها « فصل انقلاب الخلافة الى الملك » (ص ٢٠٢) وفصل طروق الخلل للدولة (ص ٢٩٤) وفصل خراب الامصار (ص ٣٠٩) ومنها الفصل القائل «ان رسوخ الصنائع في الامصار انما هو برسوخ الحضارة وطول امدها» (ص ٤٠١)

٣ — يلاحظ ابن خلدون ان الامور الناتجة من طور من الاطوار لا تزول تماماً بمجرد زوال ذلك الطور ، بل تترك بعض الاثار بعد ذلك أيضا :

« ان رسوخ الصنائع في الامصار، انما هو برسوخ الحضارة وطول امدها. والسبب في ذلك ظاهر ، وهو : ان هذه كلها عوائد للعمران والوان ، والعوائد انما ترسخ بكثرة التكرار وطول الامد . فتستحكم صبغة ذلك ، وترسخ في الاجيال، واذا استحكمت الصبغة عسر نزعها . ولهذا نجد في الامصار التي كانت استبحرت في الحضارة ، لما تراجع عمرانها وتناقص ، بقيت فيها اثار من هذه الصنائع ، ليست في غيرها من المدن المستحدثة العمران ، ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة .

« وما ذلك الا لان احوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة ، بطول الاحقاب وتداول الاحوال وتكررها ، وهذه لم تبلغ الغاية بعد . وهذا كالحال في الاندلس لهذا العهد » (ص ٤٠١ — ٤٠٢)

وبعد ذلك يشرح ابن خلدون وفرة العمران والصنائع في الاندلس ، ثم يقول :

« ونجد صنائعها مستحكمة لديهم ، فهم على حصة موفورة من ذلك ، وحظ متميز بين جميع الامصار، وما ذاك الا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم . . . فاستحكمت فيها الصنائع وكملت جميع اصنافها على الاستجادة والتنميق ، وبقيت صبغتها ثابتة في ذلك العمران ، لا تفارقه الى ان ينتقص بالكلية ، حال الصبغ اذا رسخ في الثوب » (ص ٤٠٢)

يستشهد ابن خلدون على ذلك باحوال تونس ايضاً ، ثم يقول :

« . . . الا ان الصبغة اذا استحكمت فقليلا ما تحول ، الا بزوال محلها .
وكذا نجد بالقيروان ومراكش وقلعة ابن حماد أثرا باقياً من ذلك ، وان كانت
هذه كلها اليوم خراباً او في حكم الخراب . ولا يتفطن لها الا البصير من الناس ،
فيجد في هذه الصنائع آثارا يدل على ما كان بها ، كأثر الخط الممحو في
الكتاب » (ص ٤٠٣)

وكذلك ، يقول ابن خلدون في الفصل الذي يشرح « ان الحضارة في
الامصار من قبل الدول ، ترسخ باتصال الدولة ورسوخها » — خلال البحث
في احوال افريقية :

« تغلب بدو العرب الهلاليين عليها ، وخربوها ، وبقي أثر خفي من حضارة
العمران فيها . والى هذا العهد ، يؤنس فيمن سلف له بالقلعة او القيروان او
المهدية سلف ، فتجد له من الحضارة في شؤون منزله وعوائد احواله آثارا ملتبسة
بغيرها يميزها الحضري البصير بها (ص ٣٧٠) .

ان هذه العبارات تدل دلالة صريحة على ان ابن خلدون كان قد
ادرك إدراكا واضحاً ما يسميه « التطوريون » évolutionniste باسم
ال « التخلف » survivance في الحياة الاجتماعية .

٤ — يلاحظ ابن خلدون ان احوال الامم تتبدل أحياناً تبدلا كلياً ،
على الرغم من التدريج الذي ذكرناه آنفاً ؛ ويعبر عن هذا التبدل الكلي ،
بقوله :

« اذا تبدلت الاحوال جملة ، فكأنما تبدل الخلق من اصله ، وتحول العالم
باسره ، كأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة ، وعالم محدث » (ص ٣٣)

يلاحظ ابن خلدون ، ان احوال الامم والاجيال ، لا يقع فيها « كثير
انتقال ولا عظيم تغير » في بعض العهود ؛ ولكن تلك الاحوال تنقلب
انقلاباً كلياً في بعض العهود ، وتتبدل بالجملة . . .

ان ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد ، يذكرنا ما قاله سان
سيمون Saint Simon في « أدوار الازمات » في حياة المجتمعات .

المذاهب الاساسية في علم الاجتماع

– ١ –

ان اختلاف المفكرين والباحثين في اسس علم الاجتماع ، لم ينحصر بمسألة علاقة هذا العلم الجديد بالعلوم الاجتماعية القديمة وحدها ، بل شمل مسألة علاقة علم الاجتماع بسائر العلوم ايضاً .

وقد حام الاختلاف – بوجه خاص – حول مناحي بحث هذا العلم ، وتناول مسألة علاقة هذه المناحي بمناحي ابحاث العلوم الاخرى .

ان اختلاف وجهات النظر في هذه القضية ، ادى – منذ عهد اوغست كونت – الى تكوين عدة مذاهب في علم الاجتماع . اننا نستطيع ان نلخص اهم الفروق التي تميز بعضها من بعض ، بوجهات النظر التالية :

١ – النظرة الطبيعية والآلية في علم الاجتماع . *Mécanicisme*

لقد نظر بعض العلماء الى الحوادث الاجتماعية نظرة طبيعية ميكانيكية ، وحاولوا ارجاع قوانينها الى دساتير رياضية ، اسوة بالقوانين الطبيعية .

ان هذا التيار الفكري حمل بعض العلماء على تسمية بعض الابحاث الاجتماعية باسماء مقتبسة من العلوم الطبيعية : فانهم سموا ، مثلا ، المباحث المتعلقة بالنظام الاجتماعي باسم «الاستاتيكا الاجتماعية » **statique social** كما سموا الابحاث المتعلقة بالتحولات الاجتماعية باسم « الديناميكا الاجتماعية » **dynamique social**

٢ – النظرة الحياتية – البيولوجية – في علم الاجتماع . **biologisme**

وقد نظر بعض العلماء الى الحادثات الاجتماعية نظرة (حياتية) ، وهذه النظرة حملتهم على تسمية بعض المباحث الاجتماعية باسماء مقتبسة من علم الحياة : فانهم سموا مثلاً ، الابحاث المتعلقة ببناء المجتمعات واشكالها المختلفة باسم « المرفجة الاجتماعية » **Morphologie sociale** كما سموا

الابحاث المتعلقة بالحوادث التي تحدث في المجتمعات – والافاعيل التي تتجلى فيها – ، باسم « الفسلجة الاجتماعية » physiologie sociale

وقد خطى بعض العلماء في هذا السبيل ، خطوات اوسع من ذلك ايضا : لانهم شبهوا المجتمعات البشرية بالمخلوقات العضوية ، وحاولوا – لذلك – ان يكتشفوا بعض الحقائق الاجتماعية ، عن طريق الاستعانة بمكتشفات علم الحياة . وقد عرف مذهب هؤلاء باسم « المذهب العضواني » في علم الاجتماع . organicisme

هذا ، وقد اهتم بعض العلماء بنقل نظرية التطور من ساحة الحياتيات الى ميدان الاجتماعيات . وقد عرف مذهب هؤلاء باسم « المذهب التطوري » في علم الاجتماع . Transformisme social أو (sociolagie évolutionniste)

٣–النظرة النفسية –السكلجية –في علم الاجتماع . psychologisme

وقد نظر بعض العلماء الى الحادثات الاجتماعية بنظرات « علم النفس » ، وحاولوا ان يدرسوا هذه الحادثات عن طريق درس الحادثات النفسية التي تنجلي في المجتمعات ، فقالوا : ان الحادثات الاجتماعية ليست الا نوع خاص من الحادثات النفسية ؛ وان علم الاجتماع ليس الا « علم التفاعلات النفسية المتقابلة » interpsychologie

٤– النظرة الاجتماعية في علم الاجتماع . sociologisme

ولكن بعض العلماء عارضوا جميع النظرات المذكورة آنفا ؛ وقالوا : ان الحادثات الاجتماعية تكوّن صنفاً خاصاً من الحادثات ، فيجب ان تدرس وتفسر بطرائق خاصة ، تختلف عن طرائق سائر العلوم باجمعها : لا النظرة الآلية ، ولا النظرة الحياتية ، ولا النظرة النفسية ، يمكن ان توصلنا الى فهم الحقائق الاجتماعية . فيجب علينا ان ندرس الحادثات الاجتماعية ، « بنظرة

اجتماعية » خاصة ، وان نبحث عن عوامل كل نوع من الحادثات الاجتماعية من بين انواعها الاخرى ٠

ان هؤلاء العلماء ايضاً انقسموا الى عدة مذاهب فرعية : اذ قال بعضهم ان اساليب المعيشة والاحوال الاقتصاديـــة ، هي التي تعين اتجاه تطور المجتمعات ؛ وقال بعضهم ان بنية المجتمع — ومرفجته Morphologie — هي التي تسيطر على جميع التحولات ٠

هذه هي اهم المذاهب والنظريات ، في اسس علم الاجتماع ٠

ان الفيلسوف الانكليزي « هربرت سبنسر » H Spencer كان من اقــوى ممثلي المذهب العضواني ؛ وكان المفكر الافرنسي « غــبريال تارد » G . Tarde من اكبر دعاة المذهب النفساني ، واما العالم الافرنسي اميل دوركهايم E. Durkheim فكان مـــن اشد المتمسكين بالمـــذهب الاجتماعي ٠ كان المومى اليه يعتبر البنية والمرفجة من اهم العوامل الاساسية ، في حين ان « كارل ماركس » الالماني K. Marx كان يقول ان اهم العوامل الاجتماعية تتمركز في الحياة الاقتصادية ٠

اننا لا نرى لزوماً — ولا مجالا — لتفصيل هـــذه المذاهب المختلفة ومناقشتها في هذا المقام ٠ ومع هذا نرى لزاما علينا ان نصرح باننا نميل الى « النظرات الاجتماعية » ، ونقول بان اهم العوامل تتأتى من بنية المجتمعات ٠

ولكننا نعتقد بان النظرات الاخرى ايضا لم تخل مـــن الفائدة بتاتا : لانها أفادت علم الاجتماع بعض الافادة ، اذ انها ادت الى اكتشاف في بعض الحقائق الاجتماعية الهامة ٠ واما اخطاء تلك النظرات ، فقد نجمت عن المغالاة فيها ، وعن الاسترسال في محاولة تطبيق مكتشفات العلوم المختلفة على ساحة الاجتماعيات ، بلادرس الواقعات الاجتماعية درسا مباشراً ٠

ولا شك في ان انجع الوسائل لاكتشاف القوانين الاجتماعية ، هي درس

الحياة الاجتماعية ، وحادثاتها المختلفة درسا مباشراً .

— ٢ —

ان مقدمة ابن خلدون تحتوي علي بذور هامة لمختلف المذاهب الاجتماعية التي ذكرناها آنفا .

يدرس ابن خلدون الحادثات الاجتماعية بنظرات اجتماعية ، على الأكثر؛ ومع هـذا ، انه يلجأ الى النظرات النفسانية والعضوانية ايضا في بعض الاحوال . حتى انه لا يغفل عن النظرات الطبيعية والآلية في بعض الاحيان.

ندرج فيما يلي بعض الامثلة على كل واحدة من هذه النظرات :

١ — يبدأ ابن خلدون الفصل الاول من الباب الثاني بالعبارة التالية :

« ان اختلاف الاجيال في احوالهم ، انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» ص ١٢٠)

ثم يعلل هذا المبدأ في الفصل المذكور ، وبعد ذلك يوسعه ويفصله في فصول عديدة ، ولا سيما في فصول الباب الخامس .

من البديهي اذ ذلك ينم عن نزعة قوية لتعليل الحوادث الاجتماعية بالعوامل الاقتصادية ؛ ويتضمن بذور المذهب المعروف باسم « المادية التاريخية » على رأي كارل ماركس .

٢ — يلاحظ ابن خلدون أهمية الاشكال الاجتماعية احسن ملاحظة ، عندما يقول :

« ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دولة » وبعكس ذلك « ان الاوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها » (ص ١٦٤)

ولا حاجة للبيان ان ذلك ينم عن نزعة بارزة للتعليل بالاشكال الاجتماعية ، وفق نظريات اميل دوركهايم .

٣ — ينظر ابن خلدون الى المجتمعات كعضويات، ويصرح بذلك في عدة محلات : فانه يكتب ما يأتي في الفصل الذي يقرر « ان الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره» .

« ان العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة ، له عمر محسوس ، كما ان للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمرا محسوساً » (ص ٣٧١)

ويقول في موضع آخر : « ان الدولة لها اعمار طبيعية كما للاشخاص » (ص ١٧٠) « وهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص ، من التزيد الى سن الوقوف ، ثم الى سن الرجوع » (ص ١٧١)

ويقول كذلك : « ان الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة » (ص ٣٧٤)

ويتكلم في عدة فصول عن هرم الدولة ، فيقول :

« ان العوارض الموءذنة بالهرم تحدث للدولة بالطبع » و « حدوثه بمثابة حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني » (ص ٢٩٤)

ومما تجدر ملاحظته ان رأي ابن خلدون في هذا الصدد، لم يكن من قبيل التشبيه المجرد، بل هو رأي مبني على الدرس والتفصيل؛ لانه يحاول ان يبرهن على ذلك باستقراء الوقائع التاريخية .

ولا حاجة للبيان ان هذا الرأي، ينم عن نزعة قوية نحو المذهب العضواني في علم الاجتماع ، وفق نظريات هربرت سبنسر ورهنه فورمس .

٤ — ان آثار النظرات النفسانية كثيرة جداً في مقدمة ابن خلدون :

فان في الفصل القائل « ان المغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب » (ص ١٤٧) وفي الفصل الذي يقرر « ان الامة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء » (ص ١٤٨) وفي الفصل القائل بان « الملك والدولة انما يحصلان بالقبيل والعصبية » (ص ١٥٤) وفي الفصل القائل بانه « اذا استقرت الدولة وتمهدت ، فقد تستغني عن العصبية » (ص ١٥٤) وفي فصل

الحروب (ص٢٧٠ – ٢٧٩) لجد تعليلات وتفصيلات كثيرة مستندة الى العوامل النفسانية .

٥ – ان في مقدمة ابن خلدون آثار بارزة لنظرات طبيعية آلية أيضاً .

وكان قد لاحظ ذلك الاستاذ « رمنه مونيه » وتأييداً لملاحظته كان أشار الى ما جاء في الفصل الذي يقرر ابن خلدون بان « كل دولة لها حصة من الاوطان لا تزيد عليها »

في الواقع ، يقول ابن خلدون في الفصل المذكور ما يلي :

« والعلة الطبيعية في ذلك ، هي : ان القوة العصبية (مثل) سائر القوى الطبيعية وكل قوة يصدر عنها فعل من الافعال . فشأنها ذلك في فعلها . والدولة في مركزها اشد ما يكون في الطرف والنطاق . واذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية قصرت وعجزت عما وراءه »

ثم يؤيد قوله هذا ، بتشبيهين يدلان على ملاحظة دقيقة في درس حوادث الطبيعة :

« شأن الاشعة والانور ، اذا انبعثت من المراكز »
« والدوائر المنفسحة على سطح الماء ، من النقر عليه » (ص ١٦٢)

ان النظرة الآلية تتجلى بوضوح تام ، من خلال هذه الفقرات .

ولكننا نجد آثار هذه النظرة في مواضع أخرى ايضا .

لقد كتب ابن خلدون فصلا كاملا عن « ان اثار الدولة كلها ، على نسبة قوتها في اصلها » (ص ١٧٧) يبدأ الفصل بشرح ذلك قائلا :

« والسبب في ذلك ان الاثار انما تحدث عن القوة التي بها كانت اولا ، وعلى قدرها الاثر »

ثم يقول ، خلال الشرح والتفصيل : « اذ الاثار كلها جارية على نسبة الاصل في القوة » (ص ١٨١)

ويشير ابن خلدون الى « تنازع العصبيات » و « تكافؤ القوى » ،

و « انضمام القوى وتفرقها » ، في الفصل الذي يقرر « ان الغــاية التي تجري اليها العصبية هي الملك » (ص ١٣٩) . ويقول فيما يقوله :

« . . . ان غلبتها واستتبعتها والتحمت بها ايضاً ، زادت قوة في التغلب الى قوتها وطلبت غاية من التغلب والتحكم اعلى من الغاية الاولى وابعد . وهكذا دائما حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة في هرمها . . . » (ص ١٤٠)

هذا ، ويتكلم ابن خلدون عن انضمام القوى وانفصالها بوضوح اتم من ذلك ايضا ، في الفصل الذي يقرر « ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددهــا » (ص ١٥٨) اذ يقول في هذا الفصل ما يلي :

« اذا حالت صبغة الدين وفسدت . . ينتقض الامر ، ويصير الغلب عــلى نسبة العصبية وحدها ، دون زيادة الدين . فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها ، او الزائدة القوة عليها ، الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ، ولو كانوا اكثر عصبية منها واشد بداوة » (ص ١٥٨)

الدولة وتطوراتها

الدولة ، من المواضيع التي اعتنى ابن خلدون ببحثها اعتناء كبيراً : لقد خصص ما يقرب من ثلث المقدمة لهذا البحث . فان مباحث الباب الثالث كلها تحوم حول « الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الاحوال » . ومن المعلوم ان هذا الباب من أطول أبواب المقدمة ، لانه يتألف من ثلاثة وخمسين فصلاً ، تقع في ثمانية وثمانين ومائة صفحة . زد على ذلك ان اثنى عشر فصلاً من فصول الباب الثاني أيضاً تمت بصلة قوية الى امور الدولة ، لانها تبحث في منشأ الحكم واسس الملك .

ابن خلدون يعرض ويشرح في هذه الفصول الكثيرة آراءه في كيفية تأسس الدولة وتوسعها ، وتقلصها ، وانقسامها ، وانقراضها ، وتطورها ؛ ويستقصي أحوالها في كل دور من أدوارها وكل طور من اطوارها ، ويتحرى العوامل التي تؤثر في كل ذلك . . . بتفصيل واف وتعمق كبير .

اننا كنا حللنا وعرضنا آراء ابن خلدون في اسس الدولة ، في الدراستين اللتين كتبناهما عن « طبيعة الاجتماع ومنشأ الحكم » وعن « نظرية العصبية » (راجعوا الصفحة ٢٣٧ و ٢٨٥ من الجزء الاول من هذه الدراسات) . فنود ان نتم هذا البحث هنا بدرس رأي ابن خلدون في كيفية تطور الدول .

— ١ —

نظرات تمهيدية

١ — لا يعرّف ابن خلدون الدولة ؛ بل يتكلم عنها كأنه يعتبرها من الامور المعلومة والمفهومة التي لا تحتاج الى تعريف . وكثيراً ما يردفها بكلمة « الملك » ، ويقول في مواضع كثيرة جداً « الدولة والملك » . ومع هذا — يستدل من بعض العبارات التي يكتبها — انه لا يعتبر هاتين الكلمتين

مترادفتين تمام الترادف ، بل يستعمل كلمة الملك في بعض المواضع بمعنى أخص من معنى كلمة الدولة : فيقول لذلك عن بعض الامراء انهم « ملوك على قومهم ، يدينون بطاعة الدولة » :

« من كان فوقه حكم غيره كان ملكه ملك ناقص، مثل امراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة . وكثيرا ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق ، اعني توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم . مثل صنهاجة مع العبيديين ، وزناته مع الامويين تارة والعبيديين تارة اخرى ؛ ومثل ملوك العجم في دولة بني العباس، ومثل ملوك الطوائف من الفرس مع الاسكندر وقومه اليونانيين » (ص ١٨٨)

يظهر من ذلك : ان الدولة في نظر ابن خلدون ، هي « الملك التام » الذي لا يكون فوقه حكم آخر ، وانها قد تجمع تحت حكم واحد عدة اقوام ، وعدة ملوك على تلك الاقوام . ولهذا السبب كثيراً ما نرى ابن خلدون يضيف الى كلمة الدولة صفة « العامة » ، للدلالة على مقصوده هذا بوضوح أتم : فيقول « الدولة العامة » في مواضع كثيرة ، تمييزاً لها عن « الدولة » على وجه الاطلاق .

فنستطيع ان نقول : ان مفهوم الملك — في نظر ابن خلدون — ينطبق على مفهوم « الدولة » تمام الانطباق ، ويختلف عن مفهوم « الدولة العامة » و « الدولة المتسعة النطاق » بعض الاختلاف .

واما مفهوم « الملك » نفسه فيعرّفه ابن خلدون في فصل الخلافة ، عندما يرى لزوماً لتمييزه منها :

« الملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي ، في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار .

« والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها » (ص ١٩١)

٢ – يلاحظ ابن خلدون اهمية الدولة بالنسبة الى المجتمع ، ويقرر ان الحياة الاجتماعية تستلزم الملك والدولة ؛ لانه يقول :

« الدولة والملك للعمران (اي للاجتماع) بمثابة الصورة للمادة ، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر في علو الحكمة انه لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر (اي انفكاك الصورة عن المادة) فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة والملك متعذر ، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع » (ص ٣٧٦)

يشرح ابن خلدون هذا التأثير المتقابل – بين الدولة والعمران – بعض الشرح ، ويستعمل خلال هذا الشرح تعبيرين جديدين : الدولة الكلية ، والدولة الشخصية . يقصد ابن خلدون بالدولة الكلية ، الدولة في عهد امة او اسرة بأجمعها ، – على اختلاف افراد الملوك – ؛ في حين انه يقصد بالدولة الشخصية ، الدولة في عهد ملك واحد من ملوك القوم ، او من افراد الاسرة المالكة . اذ يقول :

« فاذا كان (الملك والعمران) لا ينفكان ، فاختلال احدهما موءثر في اختلال الاخر ، كما ان عدمه موءثر في عدمه .

« والخلل العظيم انما يكون من خلل الدولة الكلية – مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم ، او بني امية أو بني العباس كذلك – . وأما الدولة الشخصية – مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبدالملك بن مروان ، أو الرشيد – ، فاشخاصها متعاقبة على العمران ، حافظة لوجوده وبقائه ، وقريبة الشبه بعضها من بعض . فلا يوءثر اختلالها في العمران تأثيرا كبيرا . لان الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران ، انما هي العصبية والشوكة ، وهي مستمرة على أشخاص الدولة . فاذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية اخرى موءثرة في العمران ، ذهب اهل الشوكة باجمعهم وعظم الخلل . . . » (ص ٣٧١)

غير ان ابن خلدون لا يعود الى استعمال هذين التعبيرين في موضع آخر ، غير الموضع الذي ذكرناه .

٣ – ان الدولة – في نظر ابن خلدون – لا تبقى طول حياتها على

حالة واحدة ، بل انها تتطور تطوراً مستمراً من نشأتها الى انقراضها، — من تمهيد امرها الى اختلال احوالها وزوال كيانها — . ان هذا التطور يشمل نواحي عديدة ، ويحدث في اتجاه معين ، وفق نظام ثابت : فان كل دولة تنتقل من حالة الى حالة ومن طور الى طور ؛ وهذه الحالات وهذه الاطوار ، تتوالى على وتيرة واحدة ، تشمل جميع الدول في جميع الاقطار وجميع الادوار ، بلا استثناء .

يتتبع ابن خلدون التطورات التي تطرأ على الدول ، من ناحيتين اساسيتين :

أ) — التطورات التي تحدث في الدولة ، من ناحية الاحوال العامة والاخلاق ؛

ب) — التطورات التي تحدث في الدولة من ناحية العظم واتساع النطاق .

يقرر ابن خلدون ، — من الناحية الاولى — ان كل دولة تنتقل في أطوار مختلفة ، لا تعدو في الغالب الخمسة : الاول ، طور الظفر بالبغية ؛ الثاني طور الانفراد بالمجد ؛ الثالث ، طور الفراغ والدعة ؛ الرابع ، طور القنوع والمسالمة ؛ والخامس ، طور الاسراف والتبذير .

ويقرر — من الناحية الثانية — ان كل دولة يتسع نطاقها اولا الى نهايته ؛ ثم يأخذ هذا النطاق في التقلص والتضايق طوراً بعد طور ، الى فناء الدولة واضمحلالها .

٤ — ان نظرية ابن خلدون في أطوار الدول وفي اتساع نطاقها ، تستند — في حقيقة الامر — الى نظرية اخرى ، هي نظرية عمر الدولة ؛ غير ان هذه النظرية أيضاً تستند الى نظرية أخرى أعم منها ، هي «نظرية الحسب» .

ولذلك ، يجدر بنا أن ندرس هاتين النظريتين ، قبل أن نمعن النظر في نظرية تطور الدول نفسها .

– ٢ –

عمر الدولة

١ – يقرر ابن خلدون في أحد فصول الباب الثاني « ان نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء » (ص ١٣٦) ؛ ويشرح هذه القضية ويعللها كما يلي :

« الحسب من العوارض التي تعرض للآدميين ؛ فهو كائن فاسد لا محالة » (ص ١٣٦) وبتعبير آخر ، هو حادث وزائل حتماً : انه يكون ثم يفسد ، يحدث ثم يزول .

« فان كل رئاسة وشرف وحسب ، تسبقه حتماً – حالة من الضعة والابتذال وعدم الحسب » (ص ١٣٧) كما انه ينتهي في آخر الامر الى الضعة والابتذال وعدم الحسب . وهذا الحسب يستمر عادة مدة أربعة اجيال ، وينتهي في اربعة آباء .

وذلك لان « باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ، ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه .

« وابنه من بعده مباشر لابيه : فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه ؛ الا انه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له .

« ثم اذا جاء الثالث ، كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ؛ فقصّر عن الثاني تقصير المقلد عن المباشر .

« ثم اذا جاء الرابع ، قصّر عن طريقتهم جملة ، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم ، واحتقرها ، وتوهم ان ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وانما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا بخلال » انه يتوهم ذلك « لما يرى من التجلة بين الناس » من غير أن يعلم

« كيف كان حدوثها ، ولا سببها » . ويـذهب الى ان سبب ذلك هو « النسب فقط . فيربأ بنفسه عن أهل عصبيتـه ، ويرى الفضل له عليهم ، وثوقاً بما ربي فيه من استتباعهم ، وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال ولا يدرك ان من تلك الخلال « التواضع لهم والأخـذ بمجامع قلوبهم » فيحتقرهم لذلـك . ومن الطبيعي ان هـذا السلوك الذي يسلكه نحوهم يضطرهم الى تغيير سلوكهم نحوه : انهم « ينغصون عليه ويحتقرونـه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت ومن فروعـه في غير ذلك العقب » وذلك اذعاناً لعصبيتهم « بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله » . ولهذا السبب « تنمو فروع هذا وتذوى فروع الاول ، وتنهدم بناء بيته » (ص ١٣٧) .

ان هذا القانون يشمل — على رأي ابن خلدون — جميع انواع الحسب : فيصح في الملوك ، كما يصح في بيوت القبائل والامراء ، وأهل العصبية اجمع ؛ كما انه يشمل بيوت اهل الامصار ايضاً .

ومع هذا يصرح ابن خلدون ان « اشتراط الاربعة في الاحساب انما هو في الغالب ؛ والا فقد يدثر البيت من دون الاربعة ويتلاشى وينهدم ؛ وقد يتصل امرها الى الخامس والسادس » الا ان ذلك يكون في حالة « انحطاط وذهاب » .

ان هذه الاجيال الاربعة بمثابة الباني ، والمباشر ، والمقلد ، والهـادم . (ص ١٣٧)

٢ — بما ان ابن خلدون كان يقول بصحة نظرية الحسب هذه بالنسبة الى جميـع انواع البيوت — بما فيها البيوت المالكة — ، وبما انه كان يعتقد في الوقت نفسه ان الدول تقوم بوجه عام على عواتق البيوت المالكة ، كان من الطبيعي ان يطبق اسس هذه النظرية على حياة الدول ايضاً .

فانه يقرر في فصل من فصول الباب الثالث « ان الدولة لها اعمار طبيعية

كما للاشخاص » (ص ١٧٠—١٧١) ويذهب الى « ان عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال » ؛ ويشرح رأيه هذا ، ويعلله كما يلي :

«لان الجيل الاول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها ووحشتها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد ؛ فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم : فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون.

واما الجيل الثاني فقد « تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة . فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة والخضوع » . ومع هذا « يبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا من الجيل الاول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم الى المجد ، ومراميهم في المدافعة والحماية . فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية . وان ذهب منه ما ذهب (ص ١٧٠—١٧١)

زد على ذلك انهم « يكونون على رجاء من مراجعة الاحوال التي كانت للجيل الاول ، أو على ظن من وجودها فيهم » (ص ١٧١)

« اما الجيل الثالث ، فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ؛ ويفقدون حلاوة العز والعصبية ، بما هم فيه من ملكة القهر . ويبلغ فيهم الترف غايته بما يتبنقوه من النعيم وغضارة العيش . فيصيرون عالة على الدولة » ويفقدون « العصبية بالجملة ، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة » . في الواقع انهم يحاولون التظاهر بمظهر القوة : « يلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل ، وحسن الثقافة ، يموهون بها ، وهم في الأكثر أجبن من النساء على ظهورها »

« فاذا جاء المطالب لهم » — أي اذا قام قائم عليهم — « لم يقاوموا

مدافعته . فيحتاج صاحب الدولة حينئــذ الى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة ، ويستكثر بالموالي ، ويصطنع من يغني عن (أهــل) الدولة بعض الغناء ، حتى يتأذن الله بانقراضها . فتذهب الدولة بما حملت .

« هذه ثلاثة اجيال ، فيها يكون هرم الدولة وتخلقها . ولهــذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع ، كما مر من ان المجد والحسب انمــا هو اربعة آباء » .

ان عمر هذه الاجيال الثلاثة يبلغ مائة وعشرون سنة على وجه التقريب « ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر ... الا ان عرض لهــا عارض آخر من فقدان المطالب » وفي هذه الحالة « يكون الهرم حاصــلا ومستولياً ، والطالب لم يحضرها . ولو قد جاء الطالب لمــا وجد مدافعاً» ، ولانقرضت الدولة وزالت من عالم الوجود .

ان « هذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص، من التزيّد الى سن الوقوف ، ثم الى سن الرجوع . ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور ان عمر الدولة مائة سنة » (ص ١٧١)

٣ — لا مجال للانكار ان الآراء التي يسردها ابن خلدون في هــذا الصدد — والنظرية التي يضعها على هذا المنوال — طريفة ممتعة جداً ؛ زد على ذلك ، انها تنطوي على نظرة فلسفية ايضاً : لانها تقرر ان الدولة كائن حيّ ، يتطور على الدوام وفق نظام ثابت ، كما تتطور جميع الكائنات الحية .

غير ان هذه النظرية — على الرغم من طرافتها — لا تنطبق على الحقائق الواقعة كثيراً : لانها تحصر الحسب عــادة في اربعة آباء ، وتقول بانقراض الدولة في الجيل الرابع ، وتقرر ان عمر الدولة يكون في الغالب مائة وعشرين سنة . ومن الواضح ان كل ذلك ممــا لا ينطبق الا على بعض الدويلات البدوية وملوك الطوائف الصغيرة . واما الدول الكبيرة ، فتواريخها لا تؤيد

ابداً النتائج التي يتوصل اليها ابن خلدون في نظريته هذه ·

غير اننا نلاحظ ان ابن خلدون نفسه كتب في عدة فصول من المقدمة ما يناقض هذه النظرية ، او ما يصححها ويكملها :

أ) — يقول ابن خلدون في الفصل الذي يقرر انه « اذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة ، أقبلت الدولة على الهرم » (ص ١٦٨ — ١٧٠)

« . . . ربما يحدث في الدولة اذا طرقها الهرم بالترف والراحة ، ان يتخير صاحب الدولة انصارا وشيعة من غير جلدتهم ، ممن تعود الخشونة ، فيتخذهم جندا يكون اصبر على الحرب واقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف . ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه ان يطرقها . . » (ص ١٦٩)

ثم يستشهد على ذلك ببعض الامثلة التاريخية ، وبعد ذلك يختتم الفصل المذكور بقوله : «فتستجد الدولة بذلك عمراً آخر، سالما من الهرم» (ص ١٧٠)

ان العبارة الاخيرة يجب ان تستوقف الانظـــار : اذ من الواضح ان « العمر الاخر » اذا انضم الى العمر الاول ، يؤدي الى اطـــالة عمر الدولة فيجعله اطول من المدة المقررة في النظرية الاصلية ·

نحن نلمح في هذه العبارة رأيا لابن خلدون ، مكملا ومصححاً لرأيه المسرود في النظرية الانفة الذكر ·

ب) — يشير ابن خلدون في احد الفصول الناقصة في طبعات البلاد العربية — وهو الفصل المتعلق باتساع نطاق الدولة — الى امكان تجديد الدولة :

« . . . يضيق نطاق الدولة عما كانت انتهت اليه في أولها ، وترجع العناية في تدبيرها بنطاق دونه ، الى أن يحدث في النطاق الثاني ما حدث في الاول بعينه . .

« فيذهب القائم بالدولة الى تغيير القوانين التي كانت عليهـــا سياسة الدولة . .

« . . . ان كل واحد من هؤلاء المغيرين للقوانين قبلهم كأنهم منشؤون دولة اخرى ، ومجددون ملكاً » (ص١١٥ ج ٢ طبعة كاترمير) .

ومن الواضح ان « تجديد الملك » الذي يكون بمثابة « انشاء دولة اخرى » يتضمن إكساب الدولة عمراً جديداً .

ج) — يقول ابن خلدون في فصل طروق الخلل للدولة — حينما يتكلم عن انقسام الدولة — :

« تضعف الدولة المنقسمة كلها . وربما طال أمدها بعد ذلك ، فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل أيالتها ، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الاجيال مبدأها ولا اوليتها فلا يعقلون الا التسليم لصاحب الدولة » (ص ٢٩٦)

يلاحظ ان ابن خلدون يقرر هنا امكان طول أمد الدولة عند استغنائها عن العصبية ، ويشير الى السنين الطويلة التي لا يعقل احد من الاجيال مبدأها ولا أوليتها . من البديهي ان هذه العبارات لا يمكن أن تنصرف الى المدة المقررة في فصل عمر الدولة .

د) — يعطينا ابن خلدون دستوراً صريحاً لتعيين « أمد الدولة » في الفصل الذي يقرر ان « عظم الدولة واتساع نطاقها وطول امدها على نسبة القائمين بها ، في القلة والكثرة » (ص ١٦٣ — ١٦٤) . وهذا الدستور لا يتفق مع المائة والعشرين سنة المذكورة في فصل عمر الدولة .

يوضح ابن خلدون رأيه في هذا الصدد كما يلي :

« . . اما طول امدها ايضاً فعلى تلك النسبة (اي على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة) لان عمر الحادث من قوة مزاجه ، ومزاج الدول انما هو بالعصبية . فاذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها ، وكان امد العمر طويلا . والعصبية انما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه » (ص ١٦٣)

ثم يزيد ذلك ايضاحا وتعليلا ، بقوله :

« والسبب الصحيح في ذلك ان النقص انما يبدو في الدولة من الاطراف . فاذا كانت ممالكها كثيرة ، كانت اطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة ، وكل نقص يقع

لا بد له من زمن . فتكثر ازمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان . فيكون امدها طويلا . وانظر ذلك في دولة العرب الاسلامية كيف كان امدها اطول ، لا بنو العباس اهل المركز ، ولا بنو امية المستبدون في الاندلس ، لم ينقص امر جميعهم الا بعد الاربعمائة من الهجرة . ودولة العبيديين كان امدها قريباً من مائتين وثمانين سنة . . ودولة الموحدين لهذا العهد تناهز مائتين وسبعين سنة » (ص ١٦٤)

وفي الاخير يكرر ابن خلدون القاعدة التي وضعها في هذا الصدد ، بصراحة تامة :

« وهكذا نسب الدولة في اعمارها ، على نسبة القائمين بها . سنة الله قد خلت في عباده » (ص ١٦٤)

يلاحظ ان ابن خلدون يتباعد هنا عن مبدأ الاجيال الثلاثة او الاربعة ، وعن مدة المائة والعشرين سنة تباعداً كبيراً .

٤ — ان الباحثين الذين درسوا نظريات ابن خلدون تكلموا كثيراً عما دونه في فصل عمر الدولة ، ولكنهم قلما لاحظوا ما جاء حول هذا الموضوع في الفصول الاخرى .

ان الفرق بين أحكام الفصل المذكور وبين مقتضيات تلك الفصول كبير جداً . فيجدر بنا ان نتساءل : هل يجب علينا ان نعتبر الآراء الاخيرة مناقضة للاولى ، ام يجب علينا ان نعتبرها متممة ومكملة لها ؟ اننا نميل الى ترجيح الشق الثاني : فان النظرية التي وضعها ابن خلدون عن عمر الدولة ، انما تستند الى ملاحظاته حول تطور احوال العصبية بتوالي الاجيال . وبما ان ابن خلدون يقرر مبدئياً « ان الدولة قد تستغني عن العصبية » ، فان الدول التي تصل الى طور الاستغناء عن العصبية ، يجب ان تخرج عن مصداق نظرية العمر التي ذكرناها .

فيحق لنا ان نقول : ان النظرية الاولى — اي نظرية العمر — تتعلق

بالدول العادية ؛ واما النظرية الاخيرة – اي نظرية الأمد – فتحوم حول احوال « الدول العامة » و « الدول المتسعة النطاق » ؛ كما يحق لنا ان نقول لذلك : ان ابن خلدون نفسه قد صحح و كمل نظريته الاولى ، بنظريته الاخيرة .

ولكن ، هل كتب ابن خلدون هذه الفصول المختلفة منذ البداية ، ووضع هاتين النظريتين في وقت واحد ، أم انه توصل الى الاخيرة بعد مرور مدة على توصله الى الاولى ؟ اننا لا نجد مجالا للاجابة على هذا السؤال ، ما لم ندرس نسخ المقدمة ونقارنها – على طريقة النقد الخارجي – وفقاً للخطة التي كنا رسمناها في الدراسة التي كتبناها عن تاريخ كتابة المقدمة .

— ٣ —

اطوار الدولة

يعرض ابن خلدون نظريته في تطور الدول من وجهة الاحوال العامة والاخلاق – بصورة مجملة – في فصل خاص من فصول الباب الثالث : هو فصل « اطوار الدولة واختلاف احوالها وخلق اهلها باختلاف الاطوار » (ص١٧٥) ولكنه يتكلم – قبل هذا الفصل الاجمالي العام – عن كل طور من تلك الاطوار ، وكل حالة من تلك الاحوال ، في فصل خاص ، او في عدة فصول .

مثلاً ، ان الفصل الذي يقرر – « ان من طبيعة الملك الانفراد بالمجد » (ص ١٦١) انما يشرح – في حقيقة الامر – طوراً من اطوار الدولة ، هو الطور الذي ينعت في الفصل الاجمالي المذكور باسم « الطور الثاني » . واما الفصول الثلاثة التي تلي ذلك ، والتي تقرر « ان من طبيعة الملك الترف (ص١٦٧) و « ان من طبيعة الملك الدعة والسكون » (ص١٦٧) و « انه اذا تحكمت طبيعة الملك والانفراد بالمجد ، أقبلت الدولة على الهرم »

(ص ١٦٨) . فهي تشرح وتعلل الاحوال التي ترافق الطور المذكور . فهذه الفصول الاربعة يجب ان تقرأ ككل ، ويجب ان لا يغرب عن البال ان فصل الاطوار يستند – في حقيقة الامر – الى ابحاث هذه الفصول الاربعة ، ويلخصها نوعاً ما .

واما الفصول التي تقرر « ان الغاية التي تجري اليها العصبية هي الملك » (ص ١٣٩) و « ان الملك والدولة العامة انما يحصلان بالقبيل والعصبية » (ص ١٥٤) و « ان من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم » (ص ١٤٠) و « ان من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة » (ص١٤٢) فكلها تشرح الطور الأول من الأطوار المذكورة، وهو الطور الذي يسميه ابن خلدون باسم « طور الظفر بالبغية »

واما مباحث الفصول التي تقرر « ان الدولة لها اعمار كما للأشخاص » (ص ١٧٠) و « ان الترف يزيد الدولة في أولها قوة على قوتها » (ص١٧٤) والتي تشرح كيفية « انتقال الدولة من البداوة الى الحضارة » (ص ١٧٢) و « استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين » (ص ١٨٣) كلها تمت بصلة قوية لهذا الموضوع ، وتتمم نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة .

ثم ان مباحث الفصل الذي يقرر « ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » (ص٢٩٣) والذي يشرح « كيفية طروق الخلل للدولة » (ص ٢٩٤) توضح آراء ابن خلدون في هذا الصدد تمام الايضاح . كما ان مباحث الفصل الذي يقرر « ان الدولة المستجدة انما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة » (ص ٢٩٧) ايضا : تمت الى موضوع أطوار الدولة بصلات قوية

***

يقرر ابن خلدون في فصل « أطوار الدولة واختلاف احوالها وخلق

أهلها باختلاف الاطوار » (ص ١٧٦–١٧٧)

« ان الدولة تنتقل في اطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور ، لا يكون مثله في الطور الاخر »
ويقول : « ان حالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار »

ثم يشرح الاحوال التي يمتاز بها كل طور من هذه الاطوار ، والاخلاق التي تنشأ عن كل طور منها .

١ – الطور الاول ، هو طور الظفر بالبغية .

في هذا الطور يتم تأسيس الدولة ، بانتزاع الملك من أيـدي الدولة السابقة وبالتغلب على المدافعين عنها (ص ١٧٥) . ومن المعلوم ان ذلك لا يتيسر الا بقوة العصبية . وصاحب الدولة الجديدة « انما ينال الملك بمعاضدة قومه وعصابته وظهرائه على شأنه » ولذلك يضطر الى مجاستهم، ويعتمد عليهم « وبهم يقارع الخوارج على دولته ، ومنهم يقلد عمال مملكته ووزراء دولته وجباة امواله . لانهم اعوانه على الغلب وشركاؤه في الامر ، ومساهموه في سائر مهماته » (ص ١٨٣) فيكون الملك في هـذا الطور « اسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية ، لا ينفرد دونهم بشيء . لان ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد على حالتها الاصلية » (ص ١٧٥)

وخلاصة القول : يكون الحكم – في هذا الطور – مشتركا نوعا ما بين الملك وبين قومه وعشيرته .

٢ – غير ان هذا الطور ، لا بد ان يتبعه – بعد مدة – طور ثان ، هو طور « الانفراد بالمجد » .

فان صاحب الدولة ، بعد ان ينال الملك بمعاضدة قومه ، ينزع الى الاستبداد عليهم ، ويسعى الى الانفراد بالمجد دونهم :

«يأنف صاحب الدولة من المساهمة والمشاركة في استتباع اهل العصبية ، وينفرد بالحكم ما استطاع الى ذلك سبيلا ، حتى لا يترك لاحد منهم من الامر لا ناقة ولا جملا . فينفرد بذلك المجد بكليته ، ويدفعهم عن مساهمته » (ص ١٦٧) ويوصل الامر الى درجة قتل « واهلاك من استراب به من قرابته المرشحين لمنصبه » (ص ٢٩٢)

من الطبيعي ، ان ذلك لا يتم بسهولة ، ولا من غير منازعة . لان ظهراء صاحب الدولة الذين ساهموا في تأسيس الملك ، هم ايضا ينزعون الى الاحتفاظ بمكانتهم . انهم يسعون الى الاستمرار في مشاركته في المجد ، ومساهمته في ثمرات الملك . فيحدث بينهم وبينه ما يشبه العداء : انهم كانوا ظهراءه وكانوا يستطيبون الموت في بناء مجدهم ، ويؤثرون الهلكة على فساده » (ص ١٦٨) ولكن « اذا انفرد الواحد منهم بالمجد وقرع عصبيتهم وكبح من اعنتهم ، واستأثر بالاموال دونهم ... انقطعوا عن مساعدته » . هذا اذا لم يخرجوا عليه .

وصاحب الدولة لا يستطيع ان يتغلب على هذه المشاكل ، ويستظهر على هؤلاء الممانعين ، الا بالموالي والمصطنعين . فيحتاج الى اولياء آخرين ، «من غير جلدتهم » (ص ١٨٣) « فيعني بوجه خاص باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والاستكثار من ذلك لجدع انوف اهل عصبيته وعشيرته ... وصدهم عن موارده ، وردهم على اعقابهم ... وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة » (ص ١٧٥) ويعاني من مدافعتهم ومغالبتهم ما عاناه الاولون في طلب الامر » وتأسيس الملك ، بل اشد من ذلك . « وذلك لان الاولين دافعوا الاجانب ، فكان ظهراؤهم على مدافعتهم اهل العصبية باجمعهم » في حين ان هذا « يدافع الاقارب ، ولا يظاهره على مدافعتهم الا الاقل من الاباعد . فيركب صعبا من الامور » (ص ١٧٦)

كان في الطور الاول اهل العصبية باجمهم ظهراء لصاحب الدولة ؛ واما في الطور الجديد ، فتنقلب الامور رأسا على عقب : فان اقارب صاحب الدولة ينقلبون عليه ويعارضون اعماله ، ولا يظاهره الا الاقل من الاباعد .

« صار اعوانه السابقون في حقيقة الامر من بعض اعدائه . واحتاج في مدافعتهم عن الامر وصدهم عن المشاركة الى اولياء اخرين من غير جلدتهم ، يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم . فيكونون اقرب اليه من سائرهم ، واخص به قربا واصطناعا واولى ايثارا وجاها ، لما انهم يستميتون دونه في مدافعة قومه عن الامر الذي كان لهم ، والرتبة التي الفوها في مشاركتهم . فيستخلصهم صاحب الدولة ، ويخصهم بمزيد التكرمة والايثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الاعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية » (ص ١٨٣)

ان اهل الدولة يحقدون عليه من جراء كل ذلك « فيضطغنون عليه ويتربصون به الدوائر » (ص ١٨٣)

ان هذا التنازع الذي يحدث بين صاحب الدولة وبين ظهرائه الاولين يستمر مدة من الزمن ، الى ان ينتصر صاحب الدولة عليهم ، وينفرد بالمجد دونهم .

ان ذلك «قد يتم للاول من ملوك الدولة ، وقد لايتم الا للثاني والثالث» وذلك «على قدر ممانعة العصبيات وقوتها ، الا انه امر لا بد منه في الدول» . (ص ١٦٧)

٣- واذا تم تغلب صاحب الدولة على ظهرائه الاولين ، وانفرد بالمجد بلا مانع ، دخلت الدولة في الطور الثالث ، « وهو طور الفراغ والدعة »

« طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر اليه من تحصيل المال وتخليد الاثار وبعد الصيت . فيستفرغ » صاحب الدولة « وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج واحصاء النفقات والقصد فيها . وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المتسعة والهيا كل المرتفعة

— واجازة الوفود من اشراف الامم ووجوه القبائل وبث المعروف في اهله . هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في احوالهم بالمال والجاه . واعتراض جنوده وادرار ارزاقهم وانصافهم في اعطياتهم لكل هلال حتى يظهر اثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكبهم وشاراتهم يوم الزينة ، فيباهي بهم الدول المسالمة ، ويرهب الدولة المحاربة » (ص ١٧٦)

يكون اهل الدولة — في هذا الطور — قد تخلصوا من «المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلب الملك . وآثروا الراحة والسكون والدعة . ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس . فيبنون القصور ، ويجرون المياه ، ويغرسون الرياض ، ويستمتعون باحوال الدنيا . ويؤثرون الراحة على المتاعب ، ويتأنقون في احوال الملابس والمطاعم والانية والفرش ما استطاعوا . . . ويورثونه (من يأتي) من بعدهم من اجيالهم » (ص ١٦٧)

ان هذا الطور هو اخر اطوار الاستبداد من اصحاب الدولة . لانهم في هذه الاطوار كلها مستقلون بارائهم ، بانون لعزهم ، موضحون الطرق لمن (يأتي) بعدهم » (ص ١٧٦)

٤ — عندئذ يبدأ الطور الرابع ، وهو طور « القنوع والمسالمة »

يكون صاحب الدولة في هذا الطور قانعاً بما بنى أولوه ، سلماً لانظاره من الملوك وأقتاله ، مقلداً للماضين من سلفه . فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل . ويقتفي طرقهم باحسن مناهج الاقتداء . ويرى ان في الخروج عن تقليدهم فساد أمره » ويعتقد « انهم أبصر بما بنوا من مجده » (ص ١٧٦)

فيترك التعب والكد في توسيع الصيت والمجد ، وينصرف الى التنعم من نعم الحالة التي ورثها من اجداده

٥ — ولكن هذا الطور اذا بدأ ، لا بد ان يؤدى بعد مدة الى طور آخر ، هو طور التبذير والاسراف .

« يكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه » انه يقرب من يخدم شهواته ، ويغدق عليه العطاء ويقلده عظائم الامور . ويبعد صنائع سلفه « حتى يضطغنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته » ان ما ينفقه على شهواته وملاذه يضطره الى تقليل أعطيات جنده . وكل ذلك يؤدي الى قلة عدد الجنود من جهة ، وفساد حالتهم من جهة اخرى

وخلاصة القول : ان صاحب الدولة في هذا الطور يكون « مخربا لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كانوا يبنون »

ولهذا السبب تحصل في الدولة في هذا الطور « طبيعة الهرم ، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه ، ولا يكون لها معه برء ، الى ان تنقرض . . » (ص ١٧٦)

٦ — من المعلوم ان ابن خلدون شبه عمر الدول بعمر الاشخاص ؛ فقال : ان الدول — كالاشخاص — تنتقل في حياتها من سن التزيد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع .

واذا نظرنا الى الاطوار الخمسة الآنفة الذكر من هذه الوجهة ، وجدنا ان دور التزيد في الدولة ينحصر في الطورين الاولين ، واما الطور الثالث فيوافق سن الوقوف ، والطوران الاخيران يشبهان سن الرجوع .

ومع ذلك ، فان عوامل الخلل تبدأ في الظهور والتأثير منذ الطور الثاني .

يدرس ابن خلدون هذه العوامل على حدة ، في فصل من فصول الباب الثالث ، هو فصل « كيفية طروق الخلل للدولة » (ص ٢٩٤ — ٢٩٧)

يبدأ الفصل المذكور بتقرير المبدأ التالي :

« ان مبنى الملك على اساسين ، لا بد منهما . فالاول الشوكة والعصبية ، وهو المعبر عنه بالجند ، والثاني المال الذي هو قوام اولئك الجند ، واقامة

ما يحتاج اليه الملك من الاحوال .

« والخلل اذا طرق للدولة ، طرقها من هذين الاساسين »

وبعد تقرير هذا المبدأ ، يأخذ ابن خلدون في شرح كيفية طروق الخلل للدولة ، من كل واحد من هذين الاساسين . ويذكرنا اولا بالدور الهام الذي تلعبه العصبية في تمهيد الدولة وتأسيسها :

« ان تمهيد الدولة وتأسيسها — كما قلناه — انما يكون بالعصبية ؛ وانه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب ، مستتبعة لها ، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة ، من عشيرة وقبيلة .. »

ان هذه العصبية الاساسية تتعرض للخلل والانتقاص ، بعد تأسس الدولة ، في الطور الثاني من الاطوار الخمسة التي ذكرناها آنفا . وذلك لسببين مهمين : اولا لاستبداد صاحب الدولة عليهم ، وثانيا لتأثير الترف في نفوسهم .

لان صاحب الملك عندما ينزع الى الانفراد بالمجد ، ويعمل في سبيل ذلك الانفراد ، يبدأ من « جدع انوف عشيرته وذوى قرباه المقاسمين له في اسم الملك . فيستبد في جدع انوفهم اكثر من سواهم * (ويأخذهم الترف ايضا اكثر من سواهم) لمكانهم من الملك والعز والغلب » وهذا الترف يفقدهم العصبية والمنعة . ولذلك « يحيط بهم هادمان ، وهما الترف والقهر » والقهر يؤدي — آخر الامر — الى القتل : « لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الامر . فيقلب غيرته منهم الى الخوف على ملكه . فيأخذهم بالقتل والاهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه ، فيهلكون لذلك ويقلون » (ص ٢٩٥)

وبهذه الصورة « تفسد عصبية صاحب الدولة منهم ، وهي العصبية

---

* ان هذه الكلمة مطبوعة على شكل سواذهم في الطبعة البيروتية المصرية والعبارة التي تليها ساقطة منها .

الكبرى التي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها . فتنحل عروتها ، وتضعف شكيمتها » فيضطر صاحب الدولة الى الاستعاضة عنها « بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الاحسان » ويتخذ منهم عصبيته . الا ان هذه العصبية المستحدثة لا تكون في مثل « تلك الشدة الشكيمية ، لفقدان الرحم والقرابة منها » (١٩٥) فتكون اضعف من العصبية الاولى الاصلية ، بطبيعة الحال .

ولذلك « ينفرد صاحب الدولة عن العشير والانصار الطبيعية . ويحس بذلك أهل العصائب الاخرى فيتجاسرون عليه وعلى بطانته تجاسراً طبيعيا . فيهلكهم صاحب الدولة ويتتبعهم بالقتل واحداً بعد واحد » (ص ٢٩٥)

« ويقلد الاخر من أهل الدولة في ذلك الاول ، مع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الترف الذي قدمنا . فيستولى عليهم الهلاك بالترف والقتل حتى يخرجوا من صبغة تلك العصبية وينشوا بعزتها وشورتها . ويصيروا اوجز على الحماية ويقلون لذلك . فتقل الحامية التي تنزل بالاطراف والثغور . فيتجاسر الرعايا على بعض الدعوة في الاطراف ، ويبادر الخوارج على الدولة من الاعياص وغيرهم الى تلك الاطراف ، لما يرجون حينئذ من حصول غرضهم بمبايعة اهل القاصية لهم ، وأمنهم من وصول الحامية اليهم . ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقرب الاماكن الى مركز الدولة . وربما انقسمت الدولة عندئذ بدولتين او ثلاث ، على قدر قوتها في لاصل » (ص ٢٩٥)

واما قوة الدولة فتنحصر عندئذ في الحاميات المؤلفة من الجنود المرتزقة

« وربما طال أمد الدولة بعد ذلك ، فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل ايالتها من صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل احد من الاجيال مبدأها ولا أوليتها . فلا يعقلون الا التسليم لصاحب الدولة . فيستغني بذلك عن قوة العصائب . ويكفي صاحبها — بما حصل لها في

تمهيد أمرها — الاجراء على الحامية من جندي ومرتزق . ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم .

« ... وربما كانت الدولة في هذا الحال اسلم من الخوارج والمنازعة لاستحكام صبغة التسليم والانقياد لهم ..

« ... ثم لا يزال امر الدولة كذلك ، وهي تتلاشى في ذاتها ، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء ، الى ان تنتهي الى وقتها المقدور » (ص ٢٩٦)

ان الخلل الذي يطرق للدولة من وجهة القوة والعصبية على هذا المنوال يترافق مع خلل يطرقها من جهة المال ايضا :

لان « الدولة في اولها تكون بدوية .. فيكون خلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الاموال ؛ فتتجافى الدولة عن الامعان في الجباية والتحذلق والكيس في جمع الاموال وحسبان العمال » (ص ٢٩٦). ولا داعية حينئذ الى الاسراف في النفقة . فلا تحتاج الدولة الى كثرة المال » (ص ٢٩٧)

ولكن الامور لا تستمر كثيرا على هذا المنوال : وذلك لان « عندما يحصل الاستيلاء ويستفحل الملك » يبدأ الترف « ويكثر الانفاق بسببه . فتعظم نفقات السلطان واهل الدولة على العموم . بل يتعدى ذلك الى اهل المصر . ويدعو ذلك الى الزيادة في اعطيات الجند ، وارزاق اهل الدولة . ثم يعظم الترف ، فيكثر الاسراف في النفقات ، وينتشر ذلك في الرعية » ايضاً (ص ٢٩٧)

تعظم نفقات الدولة بهذه الصورة يوما عن يوم، فتزداد حاجتها الى المال شيئا فشيئا . فيضطر صاحب الدولة الى التفنن في جمع المال بوسائل وطرق شتى ، حتى انه يلجأ في آخر الامر الى وسائل الظلم والارهاق . وذلك يزيد الخلل

وزيادة الخلل تزيد الحاجة الى الجند والى المال . وهكذا يشتد الخلل شيئا فشيئا ، الى ان يصبح كليا ، ويؤدي الى الانقراض.

يتتبع ابن خلدون سلسلة هذه التحولات باهتمام ، ويشرحها بتفصيل :

« يحتاج السلطان الى ضرب المكوس على اثمان البياعات في الاسواق ، لادرار الجباية ، لما يراه من ترف المدينة – الشاهد عليهم بالرفه – ، ولما يحتاج هو اليه من نفقات سلطانه وارزاق جنده . ثم تزيد عوائد الترف ، فلا تفي بها المكوس . وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا ، فتمتد ايديهم الى جمع المال من اموال الرعايا من مكس أو تجارة او نقد . . . ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبية . فتتوقع ذلك منهم ، وتداوي بسكينة العطايا وكثرة الانفاق فيهم . . . وتكون جباة الاموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا الطور ، بكثرة الجباية وكونها بايديهم وبما اتسع لذلك من جاههم . فيتوجه اليهم باحتجان الاموال من الجباية ، وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة والحقد ، فتعمهم النكبات والمصادرات واحدا واحدا الى ان تذهب ثروتهم وتتلاشى احوالهم ، ويفقد ما كان للدولة من الابهة والجمال بهم . واذا اصطلمت نعمتهم ، تجاوزتهم الدولة الى اهل الثروة من الرعايا سواهم ، ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطالة والقهر . فتنصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ الى مداراة الامور ببذل المال ، ويراه أرفع من السيف لقلة غنائه . فتعظم حاجته الى الاموال زيادة على النفقات وارزاق الجند . ولا يغني فيما يريد . ويعظم الهرم بالدولة ، ويتجاسر عليها اهل النواحي . والدولة تنحل عراها في كل طور من هذه الى ان تفضي الى الهلاك . . . فان قصدها طالب انتزعها من ايدي القائمين بها . والا بقيت وهي تتلاشى الى ان تضمحل ، كالذبال في السراج اذا فني زيته وطفيء (ص ٢٩٧) .

— ٤ —

اتساع نطاق الدولة

ان نظرية ابن خلدون في أمر اتساع نطاق الدولة مشروحة في الفصول التالية :

فصل في ان كل دولة لها حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها (ص ١٦١) — فصل في ان عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة (ص ١٦٣) — فصل في انقسام الدولة الواحدة بدولتين (ص ٢٩٢) — فصل في كيفية طروق الخلل للدولة (ص ٢٩٤) — فصل في حدوث الدولة وتجددها كيف يقع (ص ٢٩٨)

غير ان هذه النظرية مجملة في فصل واحد، هو من الفصول الناقصة في طبعات البلاد العربية :

فصل في اتساع نطاق الدولة اولا الى نهايته، ثم تضايقه طوراً بعد طور الى فناء الدولة واضمحلالها (ص ١١٤ — ١١٧ ج ٢ — طبعة كاترمير)

١ — يرى ابن خلدون ان « نطاق الدولة واتساعها » يتحول ويتطور وفق نظام ثابت : تتوسع الدولة في بادىء الامر، الى ان تصل الى أقصى حدودها . وبعد ذلك تأخذ في التقلص، فتتراجع عن تلك الحدود، ويتضايق نطاقها شيئا فشيئا

ان تضايق نطاق الدولة على هذا المنوال يبدأ من الاطراف، ويسير نحو المركز تدريجيا . والدولة تحافظ على كيانها - على الرغم من تقلص نطاقها — ما بقي مركزها محفوظاً . واما اذا غلبت الدولة على أمرها في مركزها، فانها تفقد حينئذ كيانها، وتنقرض .

وقد تنقسم الدولة — قبل انقراضها، خلال تضايق نطاقها — الى دولتين أو ثلاثة دول . غير ان كل قسم من هذه الاقسام يتعرض الى تحولات مماثلة لما ذكرناه آنفاً ؛ فنطاق كل واحد منها أيضا يتضايق شيئا فشيئا، الى أن يختل أمر مركزها، وينتهي بها الى الانقراض .

ان هذه القوانين التي تعين نطاق الدولة واتساعها، يقررها ابن خلدون ويشرحها ويعللها واحداً فواحداً :

٢ – اولا ، يقرر ابن خلدون في فصل خاص « ان كل دولة لها حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها » (ص ١٦١)

فان نطاق الدولة يتوسع في بادىء الامر الى أن يبلغ حداً يكون طبيعيا بالنسبة الى قوتها . ونستطيع أن نقول لذلك : أن اتساع نطاق الدولة يكون محدوداً بحد طبيعي ، وهذا الحد يتعين بقوة الدولة نفسها .

ابن خلدون يشرح هذا القانون ويعلله كما يلي :

« لان عصابة الدولة وقومها القائمين بها ، الممهدين لها ، لا بد من توزيعهم حصصاً على الممالك والثغور . . . لحمايتها من العدو ، ولامضاء احكام الدولة فيها (ص ١٦١)

« فاذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك ، فلا بد من نفاد عددها » وتكون الممالك « قد بلغت حينئذ الى حد يكون ثغرا للدولة وتخما لوطنها ، ونطاقاً لمركز ملكها » . واذا « تكفلت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها ، بقي دون حامية ، وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور » (١٦١)

وبعكس ذلك « اذا كانت العصابة موفورة ، ولم ينفد عددها في توزيع الحصص على الثغور والنواحي ، بقي في الدولة قوة على تناول ما وراء الغاية » فتتوسع الدولة الى ان «ينفسح نطاقها الى غايته » (ص ١٦٢) .

ابن خلدون يعلل ذلك بقانون طبيعي عام :

« والعلة الطبيعية في ذلك هي ان قوة العصبية (مثل) سائر القوى الطبيعية وكل قوة يصدر عنها فعل من الافعال ، فشأنها ذلك في فعلها » ان قوة الدولة في مركزها تكون اشد مما هي في الطرف والنطاق . « واذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه »

ثم يوضح ذلك بتشبيه مادي دقيق :

« شأن الاشعة والانوار اذا انبعثت من المراكز ، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه » (ص ١٦٢)

ولذلك « على نسبة اعداد المتغلبين لاول الملك ، يكون اتساع الدولة ونطاقها » (ص ١٦٣)

« كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة . وعند نفاد عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء » (ص ١٦٢)

ولهذه الاسباب كلها، نجد« ان كل دولة لها حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها» .

٣ — ان هذه الحصة لا تكون متساوية في جميع الدول، بل بعكس ذلك « تكون متفاوته، ومتناسبة مع قوة القائمين بها» .

يقرر ابن خلدون هذا القانون في فصل خاص (ص ١٦٣ — ١٦٤) ويعلله بالملاحظات التالية :

« لان الملك انما يكون بالعصبية . واهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة واقطارها وينقسمون عليها » فمن الطبيعي ان يكون اتساع الدولة وقوتها متناسبا مع عدد القائمين بامرها : فكلما كانت عصابة الدولة اكثر، كان ملكها اوسع » (ص ١٦٣)

٤ — ان قوة الدولة لا يمكن ان تستمر على وتيرة واحدة، بل انها تأخذ في التناقص بعد مدة، للاسباب التي شرحناها آنفا، — عندما تتبعنا اطوار الدولة، ودرسنا كيفية طروق الخلل اليها . —

واذا ضعفت عصابة الدولة ونقصت قوتها، تضايق النطاق الذي تستطيع ان تحتفظ به وتدافع عنه . عندئذ «يتجاسر عليها من يجاورها من الدول، او من هو تحت يديها من العصائب » (ص ١٦٩) ويستولي على قسم من ممالكها .

ولهذا السبب، نجد ان تناقص قوة الدولة — وضعف حاميتها — يؤدي الى تراجع حدودها وتضايق نطاقها .

وحينما يأخذ نطاق الدولة في التضايق — من جراء ضعف قوتها — «يبدأ التراجع عادة من اطرافها » (ص ١٦٢)

وذلك لان قوة الدولة تضعف وتقل بالاطراف قبل المركز ؛ والخروج عليها يكون اسهل من الخروج عليها في المركز ؛ كما ان الاستيلاء على

اقاصي الدولة يكون اقل إشكالا من الاستيلاء على مركزها . ولهذا السبب عندما تضعف حامية الدولة في الاطراف يتجاسر عليها العدو المجاور ، ويستولي على قسم من بلادها . وهذا التجاسر قد يقع من رعايا الدولة نفسها : يخرج خارج عليها ، ويستقل بحكم قاصية من اقاصيها ؛ وهذا الخارج قد يكون من اقارب صاحب الدولة ، كما انه قد يكون من عمال الدولة . وذلك يؤدي الى انقسام الدولة الى دولتين او الى ثلاث دول .

يوضح ابن خلدون كل ذلك بتفصيل واف في فصول عظم الدولة (ص ١٦٣) وانقسام الدولة (ص ٢٩٢) وخلل الدولة (ص ٢٩٤) ونطاق الدولة (راجعوا ذيل هذا البحث) .

ومما كتبه ابن خلدون حول هذه القضايا في الفصول المذكورة :

« ان اول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها . وذلك ان الملك عندما يستفحل ... ويستبد صاحب الدولة بالمجد وينفرد به ... ويصير الى اهلاك من استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه ، فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بانفسهم ونزعوا الى القاصية . (وانضم) اليهم من يلحق بهم (ممن له) مثل حالهم من الغرور والاسترابة . ويكون نطاق الدولة قد اخذ في التضايق ورجع عن القاصية ، فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها ، ولا يزال امره يعظم بتراجع نطاق الدولة ، حتى يقاسم الدولة او يكاد . (ص ٢٩٢)

« ... وقد ينتهي الانقسام الى أكثر من دولتين او ثلاث ، وفي غير أعياص الملك من قومه » (ص ٢٩٣)

« وهكذا شأن كل دولة : لا بد وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالترف والدعة وتقلص ظل الغلب ، فيقتسم أعياصها ، أو من يغلب من رجال دولتها الامر ، وتتعدد فيها الدول » (ص ٢٩٣)

« كما وقع في ملوك الطوائف بالاندلس ، وملوك العجم بالمشرق ، وفي ملك صنهاجه بافريقية ، فقد كان — لآخر دولتهم — في كل حصن من حصونه ثائر مستقل بامره » (ص ٢٩٣)

٥ — ان خروج الاقاصي والاطراف عن حكم الدولة وحوزتها لا

يخل بكيانها، ما دام مركزها محفوظا . «ولكن اذا غلب على الدولة في مركزها، فلا ينفعها بقاء الاطراف والنطاق . بل تضمحل الدولة لوقتها . لان المركز كالقلب الذي تنبعث منه الروح . فاذا غلب على القلب وملك، انهزم جميع الاطراف» (ص ١٦٢)

٦ – يظهر من هذه التفصيلات : ان الدولة المستقرة «اذا اخذت في الهرم والانتقاص» قامت على انقاضها دول جديدة .

ان «نشأة هذه الدول الجديدة وبداءتها» تكون على نوعين :

ا) – النوع الاول، هو «ان يستبد ولاة الاعمال في الدولة بالقاصية، عندما يتقلص ظلها عنهم . فيكون لكل واحد منها دولة يستجدها لقومه، وما يستقر في نصابه يرثه عنه ابناؤه او مواليه . ويستفحل لهم الملك بالتدريج .

«وربما يزدحمون على ذلك الملك ويتقارعون عليه، ويتنازعون في الاستئثار به. ويغلب منهم من يكون له فضل قوة على صاحبه وينتزع ما في يده» (ص ٢٩٨)

وفي هذا النوع، «لا يكون بينهم وبين الدولة المستقرة (الاصلية) حرب . لانهم مستقرون في رياستهم، ولا يطمعون في الاستيلاء على الدولة المستقرة في حرب . وانما الدولة ادركها الهرم، وتقلص ظلها عن القاصية، وعجزت عن الوصول اليها» . (ص ٢٩٨)

ب) – واما النوع الثاني فهو «بان يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها من الامم والقبائل، اما بدعوة يحمل الناس عليها – كما اشرنا اليه –، او يكون صاحب شوكة وعصبية، كبيراً في قومه، قد استفحل امره، فيسمو بهم الى الملك، وقد حدثوا به انفسهم، بما حصل لهم من الاعتزاز على الدولة المستقرة وما نزل بها من الهرم . فيتعين له ولقومه الاستيلاء عليها، ويمارسونها

بالمطالبة الى ان يظفروا بها » (ص ٢٩٨)

وخلاصة القول ، ان الدولة الحادثة — المستجدة — تكون على نوعين :

« نوع من ولاية الاطراف ، اذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها . وهؤلاء لا يقع لهم مطالبة للدولة في الاكثر ... لان قصاراهم القنوع بما في ايديهم ، وهو نهاية قوتهم » (ص ٢٩٨)

« والنوع الثاني ، نوع الدعاة والخوارج على الدولة . وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة ، لان قوتهم وافية بها . فان ذلك انما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء ذلك وواف به . فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال ، تتكرر وتتصل الى ان يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب » (ص ٢٩٩) .

٧ — لا يكتفي ابن خلدون بسرد وتعليل هذه القواعد والقوانين بصورة نظرية مجردة ، بل يدعم كل واحد منها بعدة شواهد تاريخية .

فهو مثلا ، حينما يقرر ان كل دولة لها حصة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها ، يقول :

« انظر ايضاً شأن العرب اول الاسلام ، لما كانت عصائبهم موفورة ، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر ، لاسرع وقت . ثم تجاوزوا ذلك الى ما وراءه من السند والحبشة وإفريقية والمغرب ، ثم الى الاندلس . فلما تفرقوا حصصاً على الممالك والثغور ، ونزلوها حامية ونفد عددهم في تلك التوزيعات اقصروا عن الفتوحات بعد . وانتهى امر الاسلام ، ولم يتجاوزوا تلك الحدود . ومنها تراجعت الدولة » (ص ١٦٢)

وكذلك عندما يبدي ابن خلدون رأيه في النتائج التي تترتب على مغلوبية الدولة في مركزها ، يقول :

« انظر هذا في الدولة الفارسية . كان مركزها المدائن ، ولما غلبها المسلمون على المدائن ، انقرض امر فارس اجمع ، ولم ينفع يزدجرد ما بقي في يده من اطراف

مما لكه . وبالعكس من ذلك الدولة الرومية في الشام . لما كان مركزها القسطنطينية وغلبهم المسلمون بالشـام ، اتجهوا الى مركزهم بالقسطنطينية ، ولم يضرهم انتزاع الشام من ايديهم . فلم يزل ملكهم مستقلا بها » (ص ١٦٢)

وهكذا في سائر القضايا والقوانين . فان ابن خلدون يستشهد على كل واحدة منها بعدة وقائع تاريخية ، تارة يشير اليهـا اجمالا ، وطوراً يسردها تفصيلا .

ومما يجدر بالذكر ان جميع الشواهد التاريخية التي يذكرها ابن خلدون في هذا الصدد ، مستمدة من تاريخ العرب والاسلام .

٨ — ان اراء ابن خلدون في اتساع نطاق الدولة مجملة احسن اجمال في فصل خاص . غير ان هذا الفصل ناقص في طبعات البـلاد العربية . ولذلك رأينا من المفيد ان نذيل هذه الدراسة بنقل الفصل المذكور بنصه الكامل ، مع تحليل اقسامه المختلفة ، وتوضيحها على ضوء ابحاث الفصول الاخرى .

— ذيل —

فصل من الفصول المنسية

اتساع نطاق الدولة وتضايقه

يعنون ابن خلدون أحد فصول المقدمة بالعنوان التالي :

« فصل في اتساع نطاق الدولة اولا الى نهايته ، ثم تضايقه طوراً بعـد طور ، الى فناء الدولة واضمحلالها »

هذا الفصل من أهم الفصول الموجودة في طبعة كاترمير وترجمة دوسلان ، والمفقودة في طبعة بولاق وسائر طبعات مصر وبيروت المتداولة بين الايدي .

يأتي الفصل في الباب الثالث ، بعد فصل « طروق الخلل للدولة » ، والاراء

الواردة فيه ، انما هي بمثابة « توضيح وتوسيع » للآراء المسرودة في الفصل المذكور .

١ – يبدأ ابن خلدون هذا الفصل ، بتذكير وتلخيص ما كان كتبه في احد الفصول السابقة من الباب الثالث :

« قد كان تقدم لنا في فصل الخلافة والملك ، وهو الثالث من هذه المقدمة ، ان كل دولة لها حصة من الممالك والعمالات لا تزيد عليها . واعتبر ذلك بتوزيع عصابة الدولة على اقطارها وجهاتها ، فحيث نفد عددهم ، فالطرف الذي انتهى عنده هو الثغر ، ويحيط الدولة من سائر جهاتها كالنطاق »

يلاحظ ان الفصل الذي يشير اليه هنا هو الفصل الذي يقرر « ان كل دولة لها حصة من الاوطان، لا تزيد عليها» والفرق بين هذا الملخص وبين الفصل المذكور ينحصر فيما يلي : يستعمل ابن خلدون هنا تعبير « الممالك والعمالات » عوضاً عن تعبير « الممالك والاوطان » الذي كان قد استعمله هناك ؛ كما انه يعرّف هنا مفهوم « الثغر » تعريفاً واضحاً ، بعد ان كان قد استعمله هناك من غير تعريف .

٢ – بعد هذه الفقرة التمهيدية ، تأتي فقرة تشير الى سعة الدولة الجديدة بالنسبة الى سابقتها :

« وقد تكون النهاية هي نطاق الدولة الاولى ، وقد يكون أوسع منه، اذا كان عدد العصابة أوفر من الدولة قبلها . وهذا كله عندما تكون الدولة في شعار البداوة وخشونة البأس »

هنا نجد تأكيداً من ابن خلدون ، على ما يذهب اليه من ان قوة الدولة وسعتها مشروطة باتصافها بشعار البداوة وخشونتها .

٣ – يعقب ذلك فقرتان طويلتان عن كيفية اختلال أحوال الدولة :

« فاذا استفحل العز والغلب ، وتوفرت النعم والارزاق بدرور الجبايات ، وزخر بحر الترف والحضارة ، ونشأت الاجيال على اعتياد ذلك ، لطفت اخلاق

الحامية ، ورقت حواشيهم ، وعادت من ذلك الى نفوسهم هيأة الجبن والكسل ، بما يعانونه من حنث الحضارة المؤدي الى الانسلاخ من شعائر البأس والرجولية ، بمفارقة البداوة وخشونتها . ويأخذهم العز بالتطاول الى الرئاسة والتنازع فيها ، فيفضي الى قتل بعضهم بعضهم ، ويكبحهم السلطان عن ذلك ، بما يؤدي الى قتل اكابرهم واهلاك رؤسائهم . فتفقد الامراء والكبراء ، ويكثر التابع والمرؤس ، فيفل ذلك من حد الدولة ، ويكسر من شوكتها . ويقع الخلل الاول في الدولة ، وهو الذي من جهة الجند والحامية ، كما تقدم .

« ويساوق ذلك السرف في النفقات ، بما يعتريهم من ابهة العز وتجاوز الحدود في البذخ بالمناغاة في المطاعم والملابس وتشييد القصور واستجادة السلاح ، وارتباط الخيول . فيقصر حينئذ دخل الدولة من خرجها . ويطرق الخلل الثاني في الدولة ، وهو الذي من جهة المال والجباية »

ان ما جاء في هاتين الفقرتين بمثابة تلخيص موجز لما ذكر في الفصل السابق عن كيفية طروق الخلل للدولة . كان قال ابن خلدون هنالك : ان الخلل يأتي اما من جهة الجند والحماية ، واما من جهة المال والجباية ؛ ونراه يسمي هنا كل جهة من هاتين الجهتين باسم خاص : ينعت الخلل المتأتي من احوال الجند والحامية باسم « الخلل الاول » ، كما ينعت الخلل المتأتي من جهة المال والجباية باسم « الثاني »

٤ — بعد ذلك ، يشرح ابن خلدون ما يحدث من اجتماع هذين الخللين :

« ويحصل العجز والانتقاص بوجود الخللين ، وربما تنافس رؤساؤهم وتنازعوا وعجزوا عن مغالبة المجاورين والمنازعين ومدافعتهم . وربما اعتز اهل الثغور والاطراف بما يحسون من ضعف الدولة وراءهم ، ويعجز صاحب الدولة عن حملهم على الجادة ، فيضيق نطاق الدولة عما كانت انتهت اليه في اولها ، وترجع العناية في تدبيرها بنطاق دونه ، الى ان يحدث في النطاق الثاني ما حدث في الاول بعينه ، من العجز والكسل في العصابة وقلة الاموال والجباية

« فيذهب القائم بالدولة الى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولة ، من قبل الجند والمال والولايات ، ليجري حالها على استقامة ، بتكافؤ الدخل والخرج

والحامية والعمالات وتوزيع الجباية عـلى الارزاق ، ومقايسة ذلك باول الدولة في سائر الاحوال .

والمفاسد مع ذلك متوقعة من كل جهة . فيحدث في هذا الطور من بعد ، ما حدث في الاول من قبل . ويعتبر صاحب الدولة ما اعتبره الاول ، ويقايس بالوزان الاول احوالها الثانية ، يروم دفع مفاسد الخلل الذي يتجدد في كل طور ، ويأخذ من كل طرف ، حتى يضيق نطاقها الآخر الى نطاق دونه كذلك ، ويقع فيه ما وقع في الاول » .

يلاحظ ان ابن خلدون يذكر هنا « القوانين التي كانت عليهـا سياسة الدولة » ، ويشير الى تغيير تلك القوانين .

ومع ذلك ، فانه لا يذهب الى ان هذا التدبير يكون علاجاً شافياً تاماً ، مع انه يعتبر تغيير تلك القوانين بمثابة انشاء دولة وتجديد ملك :

« وكل واحد من هؤلاء المغيرين للقوانين قبلهم ، كأنهم منشؤون دولة اخرى ، ومجددون مـلكا ، حتى تنقرض الدولة ، وتتطاول الامم حولها الى التغلب عليها ، وانشاء دولة اخرى لهم . فيقع في ذلك ما قدر الله وقوعه » .

٥ — بعد سرد هذه النظرية وشرحها على هـذا المنوال ، يستشهد ابن خلدون على صحتها بتاريخ الاسلام ، ويرسم لنا لوحة ممتعـة للتاريـخ المذكور :

« واعتبر ذلك في الدولة الاسلامية ، كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على الامم ، ثم تزايد الحامية وتكاثر عددهم بما تخولوه من النعم والارزاق ، الى ان انقرض امر بني اميـة ، وغلب بنو العباس . ثم تزايد الترف ، ونشأت الحضـارة ، وطرق الخلل ، وضاق النطاق من الاندلس والمغرب ، بحدوث الدولة الاموية المروانية والعلوية ، واقتطعوا ذينك الثغرين من نطاقها . الى ان وقع الخلاف بين بنى الرشيد ، وظهر دعاة العلوية في كل جانب ، وتمهـد لهم دول . ثم قتل المتوكل ، واستبد الامراء عـلى الخلفاء وحجروهم ، واستقـل الولاة بالعمالات والاطراف ، وانقطع الخراج منها ، وتزايد الترف .

« وجاء المعتضد ، فغير قوانين الدولة الى قانون آخر من السياسة ، اقطع فيه ولاة الاطراف ما غلبوا عليه ، مثل بني سامان وراء النهر ، وبني طاهر العراق وخراسان ، وبني الصفار السند وفارس ، وبني طولون مصر ، وبني الاغلب افريقيا .
الى ان افترق امر العرب ، وغلب العجم ، واستبد بني بويه والديلم بدولة الاسلام ، وحجروا الخلافة ، وبقي بنو سامان في استبدادهم وراء النهر ، وتطاول الفاطميون من المغرب الى مصر والشام فملكوه .

ثم قامت الدولة السلجوقية من الترك ، فاستولوا على ممالك الاسلام ، وابقوا الخلفاء في حجرهم ، الى ان تلاشت دولتهم .

« واستبد الخلفاء منذ عهد الناصر في نطاق اضيق من هالة القمر ، وهو عراق العرب الى اصبهان وفارس والبحرين . واقامت الدولة كذلك بعض الشيء ، الى ان انقرض امر الخلفاء على يد هولاكو بن طولى بن دوش خان ، ملك الططر والمغل ، حين غلبوا السلجوقية ، وملكوا ما كان في ايديهم من ممالك الاسلام »

يلاحظ ان هذه اللوحة التاريخية ، اتم من جميع التلخيصات التي نشاهدها في الاقسام المختلفة من المقدمة ومن التاريخ نفسه .

٦ — بعد الانتهاء من هذا الاستعراض التاريخي ، يعمم ابن خلدون هذه الاحوال على جميع الدول ، وينهي احكامه في هذا المضار ، بهذه الاحكام القطعية :

« وهكذا يتضايق نطاق كل دولة ، على نسبة نطاقها الاول ، ولا يزال طورا بعد طور ، الى ان تنقرض الدولة .
« واعتبر ذلك في كل دولة ، عظمت أو صغرت »

وفي الاخير ، يذكر ابن خلدون سنة الله في الدول ، وينهي الفصل بآية قرآنية ، وفق عادته العامة :

« فهكذا سنة الله في الدول ، الى ان يأتي ما قدر الله من الفناء على خلقه . وكل شيء هالك الا وجهه »

(هذا الفصل منقول من طبعة كاترمير : ج ٢ ص ١١٤ — ١١٧)

الحروب

يخصص ابن خلدون فصلا طويلا من فصول الباب الثالث للحروب ، يتكلم فيه عن منشأ الحروب ، ويشرح «مذاهب الامم في ترتيبها » ويتحرى اسباب الغلبة والظفر فيها . (ص ٢٧٠ — ٢٧٩) .

زد على على ذالك انه يتطرق الى مسـائل الحروب والجيوش في بعض الفصول الاخرى ايضا :

أ) — يبحث في الاساطيل وفي قيادة الاساطيل ، في فصل مراتب الملك والسلطان (ص ٢٥٢—٢٥٦)

ب) — يتكلم عن تأثير الموسيقى والرايات في الحروب ، في بحث الآلة (ص ٢٥٨ — ٢٧٠) من فصل شارات الملك والسلطان

ج) — يتكلم عن الفساطيط والسياج (ص ٢٦٨ — ٢٦٩) في الفصل نفسه ؛

د) — يتطرق الى بعض قضايا الحرب في الفصل الذي يتكلم فيه عن « التفاوت بين مراتب السيف والقلم » (ص ٢٥٧)

ه) — يشرح الحروب التي تنشب بين الدول المستجدة وبـين الدول المستقرة ، في الفصل الذي يقرر « ان الدولة المستجدة انما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة » (ص ٢٩٨ — ١٦١)

ان هذه المباحث والفصول يجب ان تعتبر متممة لفصل الحروب الانف الذكر .

— ١ —

١ — يبدأ ابن خلدون فصل « الحروب ومذاهب الامم في ترتيبها » ،

ببيان اصل الحروب، ويقول ان الحرب أمر طبيعي في البشر:

« اعلم ان الحروب وانواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة، منذ برأها الله.

« وأصلها ارادة انتقام بعض البشر من بعض. ويتعصب لكل منها اهل عصبيته. فاذا تذامروا لذلك، وتوافقت الطائفتان – احداهما تطلب الانتقام والاخرى تدافع – كانت الحرب. وهو أمر طبعي في البشر. لا تخلو عنه امة ولا جيل » (ص ٢٧١)

٢ – ثم ينتقل الى ذكر اسباب الحروب، ويردها الى اربعة اصول:

« وسبب هذا الانتقام في الاكثر »: (أ)–« اما غيرة ومنافسة »، (ب) – « واما عدوان »، (ج) – « واما غضب لله ودينه »، (د) – « واما غضب للملك وسعي لتمهيده ».

« فالاول اكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة.

« والثاني – فهو العدوان – اكثر ما يكون من الامم الوحشية الساكنين بالقفر، كالعرب والترك والتركمان والاكراد واشباههم. لانهم جعلوا ارزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بايدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب. ولا بغية لهم فيما وراء ذلك، من رتبة ولا ملك. وانما همهم ونصب اعينهم غلب الناس على ما في ايديهم.

« والثالث، هو المسمى في الشريعة بالجهاد.

« والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها، والمانعين لطاعتها.

« وهذه اربعة اصناف من الحروب. الصنفان الاولان منها حروب بغي وفتنة، والصنفان الاخيران حروب جهاد وعدل » (٢٧١).

٣ – بعد تقرير غاية الحروب على هذا المنوال، يتكلم ابن خلدون عن كيفية جريان الحروب، ويقسمها من هذه الوجهة الى نوعين اساسيين:

« وصفة الحروب الواقعة بين اهل الخليقة منذ اول وجودهم على نوعين:

(أ) – « نوع بالزحف صفوفاً »،

(ب) – « ونوع بالكر والفر ».

« اما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تعاقب أجيالهم، واما الذي بالكر والفر، فهو قتال العرب والبربر من اهل المغرب » . (٢٧١)

ثم يوازن بين هذين النوعين من الحروب ، من حيث النجاعة ، ويبين رجحان قتال الزحف على قتال الكر والفر ، ويشرح اسباب هذا الرجحان :

« قتال الزحف اوثق واشد من قتال الكر والفر . وذلك لان قتال الزحف ، ترتب فيه الصفوف وتسوى ، كما تسوى القداح او صفوف الصلاة ، ويمشون بصفوفهم الى العدو قدماً . فلذلك تكون اثبت عند المصارع ، واصدق في القتال ، وأرهب للعدو ، لانه كالحائط الممتد والقصر المشيد ، لا يطمع في ازالته » (ص ٢٧١)

وبعد ذلك ، يؤيد حكمه هذا ، بأدلة شرعية ، قائلا :

« وفي التنزيل ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص ، أي يشد بعضهم بعضاً بالثبات . وفي الحديث الكريم المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً .

« ومن هنا يظهر لك حكمة ايجاب الثبات ، وتحريم التولي في الزحف . فان المقصود من الصف في القتال حفظ النظام كما قلناه . فمن ولى العدو ظهره ، فقد اخل بالمصاف ، وباء باثم الهزيمة ان وقعت ، وصار كأنه جرها على المسلمين ، وأمكن منهم عدوهم . فعظم الذنب لعموم المفسدة وتعديها الى الدين بخرق سياجه ، فعد من الكبائر» .

« ويظهر من هذه الادله ان قتال الزحف اشد عند الشارع » (ص ٢٧١)

٤ — وبعد ذلك ، يوضح ابن خلدون كيفية جريان قتال الكر والفر :

« واما قتال الكر والفر ، فليس فيه من الشدة والامن من الهزيمة ما في قتال الزحف ، الا انهم قد يتخذون وراءهم في القتال مصافاً ثابتاً ، يلجأون اليه في الكر والفر ، ويقوم لهم مقام قتال الزحف ، كما سنذكره بعد » (ص ٢٧٢)

وقد ذكر ذلك ابن خلدون في آخر الصفحة نفسها :

« ومن مذاهب اهل الكر والفر في الحروب ضرب المصاف وراء عسكرهم ، من الجمادات والحيوانات العجم ، فيتخذونها ملجأ للخيالة في كرهم وفرهم ،

تطلبون به ثبات المقاتلة ليكون أدوم للحرب وأقرب الى الغلب » (ص ٢٧٣) .

٥ — ثم يوضح كيفيـة ترتيب الجنود في الحروب ، ويبين اسبـاب واهداف هذا الترتيب :

« ان الدول القديمـة الكثيرة الجنود المتسعـة الممالك ، كانوا يقسمون الجنود والعساكر اقساماً يسمونها كراديس . ويسوون في كل كردوس صفوفه . وسبب ذلك : انه لما كثرت جنودهم الكثرة البالغة ، وحشدوا من قاصيـة النواحي ، استدعى ذلك ان يجهل بعضهم بعضاً اذا اختلطوا في مجال الحرب، واعتوروا مع عدوهم الطعن والضرب ، فيخشى من تدافعهم فيما بينهم ، لاجل النكراء وجهل بعضهم ببعض. فلذلك كانوا يقسمون العساكر جموعاً ، ويضمون المتعارفين بعضهم لبعض، ويرتبونها قريباً من الترتيب الطبيعي في الجهات الاربع ، ورئيس العساكر كلها — من سلطان او قائد — في القلب ، ويسمون هذا الترتيب التعبئة . وهو مذكور في اخبـار فارس والروم والدولتين وصدر الاسلام :

فيجعلون بين يدي الملك عسكرا منفردا بصفوفه متميزا بقائده ورايته وشعاره، يسمونه المقدمة . ثم عسكرا آخر من ناحية اليمين عن موقف الملك وعلى سمته، يسمونه الميمنة ، وعسكرا آخر من ناحية الشمال ، يسمونه الميسرة ، ثم عسكرا آخر من وراء العسكر يسمونه الساقة . ويقف الملك واصحابه في الوسط بين هـذه الاربع ويسمون موقفه القلب .

« فاذا تم لهم هذا الترتيب المحكم ، اما في مدى واحد للبصر أو على مسافـة بعيدة — اكثرها اليوم واليومان — بين كل عسكرين منها ، او كيفما اقتضاه حـال العساكر في القلة والكثرة : فحينئذ يكون الزحف من بعد هذه التعبئة » (ص ٢٧٢)

وبعد هذه التفاصيل ، يقول ابن خلدون ان هذا الترتيب قـد اهمل في زمانه ، ويشرح اسباب هذا الاهمال :

« وانظر ذلك في اخبار الفتوحات واخبار الدولتين بالمشرق ، وكيف كانت العساكر لعهد عبد الملك تتخلف عن رحيله لبعد المدى في التعبئة ، فاحتيج لمن يسوقها من خلفه ، وعين لذلك الحجاج بن يوسف ، كما اشرنا اليه وكما هو معروف في اخبـاره . وكان في الدولة الاموية بالاندلس ايضا كثير منه . وهو مجهول فيما لدينا . لانا انما ادركنا دولا قليلة العساكر ، لا تنتهي في مجال الحرب الى التناكر ،

بل اكثر الجيوش من الطائفتين معاً يجمعهم لدينا حلة او مدينة، ويعرف كل واحد منهم قرنه ، ويناديه في حومة الحرب باسمه ولقبه . فاستغني عن تلك التعبئة » (ص ٢٧٢)

٦ — وبعد الانتهاء من بحث التعبئة ، ينتقل ابن خلدون الى طريقة « ضرب المصاف وراء المعسكر »

هذه طريقة يلجأ اليها في كلا النوعين من الحرب — اي في حرب الزحف وحرب الكر والفر — . ويقصد منها ، في كلتا الحالتين « تقوية النفوس ، وشد العزائم ، وزيادة الوثوق خلال الحرب »

يتألف هذا المصاف عند اهل الكر والفر — من الامم البدوية الرحالة — « من ابلهم والظهر الذي يحمل ظعائنهم ؛ ويتألف عند اهل الزحف من الفيلة او من سرير الملك .

يوضح ابن خلدون كل نوع من هذه الانواع على حدة :

أ) — « قد كان الفرس من اهل الزحف يتخذون الفيلة في الحروب ، ويحملون عليها ابراجاً من الخشب امثال الصروح مشحونة بالمقاتلة والسلاح والرايات ، ويصفونها وراءهم في حومة الحرب كأنها حصون ، فتقوى بذلك نفوسهم ويزداد وثوقهم .

ب) — « واما الروم وملوك القوط بالاندلس واكثر العجم ، فكانوا يتخذون لذلك الاسرة : ينصبون للملك سريره في حومة الحرب ، يحف به من خدمه وحاشيته وجنوده من هو زعيم بالاستماتة دونه . وترفع الرايات في اركان السرير ، ويحدق به سياج آخر من الرماة والرجالة ، فيعظم هيكل السرير ، ويصير فئة للمقاتلة وملجأ للكر والفر .

ج) — « واما اهل الكر والفر من العرب ، واكثر الامم البدوية الرحالة ، فيصفون لذلك ابلهم والظهر الذي يحمل ظعائنهم ، فيكون فئة لهم ، ويسمونها مجبودة » (ص ٢٧٣)

« وليس امة من الامم الا وهي تفعل ذلك في حروبها ، وتراه اوثق في الجولة وآمن من الغرة والهزيمة »

يذكر ابن خلدون بهذه المناسبة ما كان قد حدث في حرب القادسية ،

ويعلمنا ان الفرس كانوا لجأوا الى اتخاذ الفيلة ونصب السرير في وقت واحد :

« وانظر ما وقع من ذلك في حرب القادسية . وان فارس في اليوم الثالث اشتدوا بهم (اي بالفيلة) على المسلمين حتى اشتدت رجالات من العرب ، فخالطوهم وبعجوها بالسيوف على خراطيمها ، فنفرت ونكصت على اعقابها الى مرابطها بالمدائن ، فجفا معسكر فارس لذلك وانهزموا في اليوم الرابع ... » (ص ٢٧٣)

وخلال هذه الحرب « كان رستم جالساً على سرير نصبه لجلوسه ، حتى اختلفت صفوف فارس وخالطه العرب في سريره ، فتحول عنه الى الفرات وقتل » (ص ٢٧٣)

ومع ذلك ، يخبرنا ابن خلدون بان في عهده هذا الامر ايضاً كان قد اهمل اهمالا كلياً :

« وقد اغفلته الدول لعهدنا بالجملة ؛ واعتاضوا بالظهر الحامل للاثقال والفساطيط ، يجعلونها ساقة من خلفهم » ولكن تلك الاشياء « لا تغني غناء الفيلة والابل » . ولذلك « صارت العساكر عرضة للهزائم ، ومستشعرة للفرار في المواقف » (ص ٢٧٣)

٧ — يتوسع ابن خلدون بوجه خاص ، في وصف الحروب التي حدثت اول الاسلام :

« كان الحرب اول الاسلام كله زحفاً . وكان العرب انما يعرفون الكر والفر . ولكن حملهم على ذلك (اي على اختيار طريقة الحرب زحفاً) امران : احدهما ان اعداءهم كانوا يقاتلون زحفاً ، فيضطرون الى مقاتلتهم بمثل قتالهم . الثاني انهم كانوا مستميتين في جهادهم ، لما رغبوا فيه من الصبر ، ولما رسخ فيهم من الايمان ، والزحف الى الاستماتة اقرب » (ص ٢٧٣)

ومع هذا انه يعلمنا ان اصول المصاف في الحروب اهملت فيما بعد ، ويذكر تاريخ ذلك :

« وأول من ابطل الصف في الحروب وصار الى التعبئة كراديس ، مروان بن الحكم في قتال الضحاك الخارجي والجبيري بعده . قال الطبري لما ذكر قتال

الضحاك : فولى الخوارج عليهم شيبان بن عبدالعزيز اليشكري — ويلقب بأبا الدلفاء — قاتلهم مروان بعد ذلك بالكراديس . وأبطل الصف من يومئذ . فتنوسي قتال الزحف بابطال الصف، ثم تنوسي الصف وراء المقاتلة ، بما داخل الدول من الترف . وذلك انها حينما كانت بدوية وسكناهم الخيام كانوا يستكثرون من الابل ، وسكنى النساء والولدان معهم في الاحياء . فلما حصلوا على ترف الملك وألفوا سكنى القصور والحواضر ، وتركوا شأن البادية والقفر ، نسوا لذلك عهد الابل والظعائن ، وصعب عليهم اتخاذها . فخلفوا النساء في الاسفار ، وحملهم الملك والترف على اتخاذ الفساطيط والاخبية ، فاقتصروا على الظهر الحامل للاثقال والابنية . (ص ٢٧٤)

« وكان ذلك صفتهم في الحرب . ولا يغني كل الغناء . لانه لا يدعو الى الاستماتة كما يدعو اليها الاهل والمال . فيخف الصبر من اجل ذلك ، وتصرفهم الهيعات وتخرم صفوفهم » (ص ٢٧٤)

ثم يذكر ابن خلدون الخطة التي كان قد اتخذها ملوك المغرب من ضرب المصاف من طائفة الافرنج :

« ولما ذكرناه من ضرب المصاف وراء العساكر ، وتأكده في قتال الكر والفر ، صار ملوك المغرب يتخذون طائفة من الافرنج في جندهم ، واختصوا بذلك . لان قتال اهل وطنهم كله بالكر والفر ، والسلطان يتأكد في حقه ضرب المصاف ليكون ردءاً للمقاتلة امامه ؛ فلا بد من ان يكون اهل ذلك الصف من قوم متعودين للثبات في الزحف . والا أجفلوا على طريقة اهل الكر والفر ؛ فانهزم السلطان والعساكر باجفالهم . فاحتاج الملوك بالمغرب ان يتخذوا جنداً من هذه الامة المتعودة الثبات في الزحف وهم الافرنج . ويرتبون مصافهم المحدق بهم منها . هذا على ما فيه من الاستعانة باهل الكفر . انهم استخفوا ذلك للضرورة التي أريناها من تخوف الاجفال على مصاف السلطان . والافرنج لا يعرفون غير الثبات في ذلك ، لان عادتهم في القتال الزحف ، فكانوا أقوم بذلك من غيرهم . مع ان الملوك في المغرب ، انما يفعلون ذلك عند الحرب مع امم العرب والبربر وقتالهم على

الطاعة. واما في الجهاد، فلا يستعينون بهم، حذراً من ممالأتهم على المسلمين. هذا هو الواقع لهذا العهد» (ص ٢٧٤)

٨ – بعد هذه التفاصيل حول طرائق الحرب في المغرب، يذكر ابن خلدون ما بلغه عن طرق القتال عند امم الترك:

«وبلغنا ان امم الترك لهذا العهد، قتالهم مناضلة بالسهام، وان تعبئة الحرب عندهم بالمصاف. وانهم يقسمون بثلاثة يضربون صفًا وراء صف، ويترجلون عن خيولهم، ويفرغون سهامهم بين ايديهم. ثم يتناضلون جلوساً وكل صف رِدء للذي امامه ان يكبسهم العدو، الى ان يتهيأ النصر لاحدى الطائفتين على الاخرى. وهي تعبئة محكمة غريبة» (ص ٢٧٤–٢٧٥)

٩ – ثم يعود الى طرائق الحرب العامة، ويصف طريقة «حفر الخنادق على المعسكرات»، ويبين فوائد تلك الخنادق وغاياتها:

«كان من مذاهب الاول في حروبهم حفر الخنادق على معسكرهم، عندما يتقاربون للزحف، وذلك حذرا من معرة البيات والهجوم على العسكر في الليل، لما في ظلمته ووحشته من مضاعفة الخوف. فيلوذ الجيش بالفرار. وتجد النفوس في الظلمة سترا من عاره. فاذا تساووا في ذلك ارجف العسكر ووقعت الهزيمة.

فكانوا لذلك يحتفرون الخنادق على معسكرهم، اذا نزلوا وضربوا ابنيتهم. ويديرون الحفائر نطاقًا من جميع جهاتهم، حرصاً ان يخالطهم العدو بالبيات فيتخاذلوا» (ص ١٧٥)

يلاحظ ان التعليلات التي يسردها ابن خلدون في هذا الصدد تنطوي على ملاحظات نفسية قيّمة: فانها تشير اولا الى اثر الاجفال والارجاف في الحروب، وهو ما يعرف بالـ panique؛ ثم انها تقرر تأثير الليل في نفوس الجنود: ان ظلمة الليل تضاعف الخوف، وتحفز الى الفرار؛ كما ان هذه الظلمة تكون في نظر الجنود ستراً من عار الفرار، وتسهل عليهم الاقدام على الفرار. يظهر من ذلك كله ان ابن خلدون قد انتبه الى تأثير العدوى المشرية وعمل الرأي العام في مقاومة الجنود او انهزامهم.

١٠ – يعلمنا ابن خلدون بعد ذلك ، ان طريقة حفر الخنادق ايضاً اهملت في زمانه ؛ ويعزو اسباب هذا الاهمال الى صغر الدول . وذلك لان امثال هذه الاعمال العسكرية مما لا يمكن انجازها الا بكثرة الايدي العاملة والمحاربة :

« وكانت للدول في امثال هذا قوة ، وعليه اقتدار ، باحتشاد الرجال وجمع الايدي عليه في كل منزل من منازلهم ، بما كانوا عليه من وفور العمران وضخامة الملك . فلما خرب العمران ، وتبعه ضعف الدولة وقلة الجنود وعدم الفعلة ، نسي هذا الشأن جملة ، كأنه لم يكن » (٢٧٥)

ثم يذكر ابن خلدون « وصية علي رضي الله عنه وتحريضه لاصحابه يوم صفين » لانه يجد فيها الشيء الكثير « من علم الحرب » ويقول « لم يكن احد ابصر بها منه » (ص ٢٧٥)

كما انه يذكر ما قاله الاشتر يومئذ تحريضاً للازد ؛ ثم ينقل قسماً من القصيدة التي كتبها « ابو بكر الصيرفي » ، « شاعر لمتونه واهل الاندلس » يمدح بها تاشفين بن علي بن يوسف ، و « يصف ثباته في حرب شهدها » ؛ لان القصيدة المذكورة تتضمن « من الوصايا والتحذيرات مايساعد على معرفة الشيء الكثير من امور الحرب وسياسة الحرب » (ص ٢٧٥)

ينقل ابن خلدون من هذه القصيدة واحداً وعشرين بيتاً . ويقول الصيرفي في مطلع القصيدة :

يا ايها الملأ الذي يتقنع	من منكم الملك الهمام الاروع
ومن الذي غدر العدو به دجى	فانفض كل وهو لا يتزعزع

ويبدأ قسمها المتعلق بسياسة الحرب بما يلي :

اهديك من ادب السياسة ما به	كانت ملوك الفرس قبلك تولع
لا انني ادرى بها ، لكنها	ذكرى تحض المؤمنين وتنفع

ومما جاء في هذا القسم من القصيدة :

خندق عليك اذا ضربت محلة سيان تتبع ظافرا أو تتبع
والواد لا تعبره ، وانزل عنده بين العدو وبينك يقطع .

ينتقد ابن خلدون قول الصيرفي في احد ابيات القصيدة :

« واصدمه اول وهلة لا تكترث » لانه يرى بان التثاقل في الحرب اولى من الخفوف حتى يتبين حال تلك الحرب . وذلك عكس ما قاله الصيرفي ، الا ان يريد ان الصدم بعد البيان. فله وجه » (ص ٢٧٧)

— ٢ —

١ — بعد الانتهاء من شرح وتفصيل مذاهب الامم في الحروب ينتقل ابن خلدون الى الكلام في اسباب الغلب والظفر ، ويقرر اولا المبدأ التالي :

« لا وثوق في الحرب بالظفر ، وان حصلت اسبابه من العدة والعديد . وانما الظفر فيها والغلب من قبيل البخت والاتفاق » (ص ٢٧٧)

غير انه لا يقصد من كلمة البخت هنا ما يقصده الناس منها عادة ، فلا يعني بذلك حصول الظفر بلا سبب ، بل يعني حصول ذلك لاسباب نجهلها نحن ؛ اذ يقول بصراحة :

« وقوع الاشياء عن الاسباب الخفية هو معنى البخت » (ص ٢٧٧)
« كل ما يحصل بسبب خفي، فهو الذي يعبر عنه بالبخت » (ص ٢٧٩)

٢ — بعد تقرير هذه القضية مبدأياً ، يوضح ابن خلدون رأيه في هذا الامر باستعراض أسباب الظفر في الحروب :

« ان اسباب الغلب في الاكثر مجتمعة من امور ظاهرة ... ومن امور خفية » .

والامور الظاهرة : هي « الجيوش وفورها ، وكمال الاسلحة واستجادتها،

وكثرة الشجعان ، وترتيب المصاف ، ومنه صدق القتال وما جرى مجرى ذلك » .

واما الامور الخفية ، فهي اولا « خدع البشر وحيلهم في الارجاف والتشانيع التي يقع بها التخذيل ، وفي التقدم الى الاماكن المرتفعة ليكون الحرب من أعلى فيتوهم المنخفض لذلك ، وفي الكمون في الغياض ومطمئن الارض والتواري بالكدي عن العدو حتى يتداولهم العسكر دفعة وقد تورطوا ، فيتلمون الى النجاة وامثال ذلك »

وهناك أسباب خفية من نوع آخر ، « فهي امور سماوية لا قدرة للبشر على اكتسابها » وهذه الامور السماوية « تلقى في القلوب ، فيستولي الرهب عليهم لاجلها ، فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة » . (ص ٢٧٧)

واكثر ما تقع الهزائم عن هذه الاسباب الخفية ، لكثرة ما يعتمل لكل واحد من الفريقين فيها ، حرصاً على الغلب فلا بد من وقوع التأثير في ذلك على أحدهما ضرورة . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : الحرب خدعة . ومن امثال العرب : رب حيلة أنفع من قبيلة (ص ٢٧٧)

يتبين من ذلك كله : « ان وقوع الغلب في الحروب — غالباً — عن أسباب خفية غير ظاهرة . ووقوع الاشياء عن الاسباب الخفية هو معنى البخت » (ص ٢٧٧)

واما تأثير الامور السماوية في الغلب ، فهو قد تجلى في فتوحات صدر الاسلام :

« وتفهم من وقوع الغلب عن امور سماوية كما شرحناه معنى قوله صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وما وقع من غلبه للمشركين في حياته بالعدد القليل ، وغلب المسلمون من بعده كذلك في الفتوحات . فان الله سبحانه وتعالى تكفل لنبيه بالقاء الرعب في قلوب الكافرين ، حتى يستولي على قلوبهم ، فينهزموا معجزة لرسوله صلى الله عليه وسلم . فكان الرعب في قلوبهم سبباً في ذلك للفتوحات

الاسلامية كلها ، الا انه خفي عن العيون » (ص ٢٧٧)

٣ — يذكر ابن خلدون رأي الطرطوشي في اسباب الغلبة في الحروب، وينتقد هذا الرأي انتقاداً شديداً :

« وقد ذكر الطرطوشي ان من اسباب الغلب في الحروب ان تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في احد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر . مثل ان يكون احد الجانبين فيه عشرة او عشرون من الشجعان المشاهير ، وفي الجانب الآخر ، ثمانية او ستة عشر . فالجانب الزائد ولو بواحد يكون له الغلب » .

غير ان ابن خلدون يعتقد ان ذلك « ليس بصحيح . وانما الصحيح المعتبر في الغلب حال العصبية ، مثل ان يكون في احد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم ، وفي الجانب الاخر عصائب متعددة . لان العصائب اذا كانت متعددة ، يقع بينها من التخاذل ما يقع في الوحدان المتفرقين الفاقدين للعصبية . اذ تنزل كل عصابة منهم منزلة الواحد ويكون الجانب الذي عصابته متعددة لا يقاوم الجانب الذي عصابته واحدة لاجل ذلك . فتفهمه واعلم انه اصح في الاعتبار مما ذهب اليه الطرطوشي »

واما سبب خطأ الطرطوشي في هده القضية ، فيعود الى عدم تقديره لعمل العصبية : «ولم يحمله على ذلك الا نسيان شأن العصبية في حلة وبلدة ، وانهم انما يردون ذلك الدفاع والحماية والمطالبة الى الوحدان والجماعة الناشئة عنهم . لا يعتبرون في ذلك عصبية ولا نسباً ... (ص ٢٧٨)

يلاحظ ان ابن خلدون يضيف — بملاحظاته هذه — سبباً جديداً الى اسباب الغلب التي ذكرناها انفاً ؛ وهو « وحدة العصبية » — وبتعبير آخر « وحدة الجيش » من وجهة اتفاق الاراء والاهواء (ص ١٦٤) وتألف القلوب ، وحسن التعاون والتعاضد (ص ١٥٧)

٣ — واذا لخصنا آراء ابن خلدون في هذا الصدد ، نجد انه يقسم اسباب الغلب والظفر في الحروب الى صنفين اساسيين : الاسباب الظاهرة والاسباب الخفية . كما انه يقسم الاسباب الخفية الى نوعين اساسيين : الاسباب الطبيعية والاسباب السماوية .

يحصر ابن خلدون تأثير الاسباب السماوية في عهد النبوات والمعجزات ؛ ولذلك يرد اسباب الغلبة في الاوقات الاعتيادية الى الاسباب الظاهرية ، والخفية الطبيعية .

ولكن ، — مما يجب الانتباه اليه — ان ما يعنيه ابن خلدون من تعبيري الاسباب الظاهرة والاسباب الخفية ، لم يكن الاسباب المادية والاسباب المعنوية ، كما قد يخطر على البال في الوهلة الاولى . وذلك لانه يذكر بين الاسباب الظاهرة صدق القتال وكثرة الشجعان ، كما يذكر بين الاسباب الخفية التقدم الى الاماكن المرتفعة والتوسل الى الخدع الحربية .

واذا تأملنا ملياً في تفاصيل الامثلة التي يذكرها ابن خلدون نجد ان الاسباب التي يذكرها تحت اسم الخفية ، كلها تتعلق بمعنويات العدو : انما الاسباب التي تولد في نفوس الاعداء الخوف والفزع والرعب ، فتؤدي الى انهزامهم — من جراء انكسار معنوياتهم ، حسب التعبير المألوف في الحالة الحاضرة .

يعزو ابن خلدون الى هذا النوع من الاسباب دوراً هاماً في تقرير الظفر والغلب ؛ حتى انه يميل الى القول بان تأثير هذه الاسباب تفوق تأثير الاسباب الظاهرة ايضاً .

ويقرر في الوقت نفسه ان الظفر والغلب انما يكون من نوع البخت والاتفاق ، لكثرة الاسباب الخفية التي تؤثر فيها .

كما انه يقرر ان الفتوحات التي تمت في صدر الاسلام ، مما لا يمكن

تفسيره الا بالمعجزات ، وبتعبير آخر الا بالاسباب السماوية التي تلقي الرعب والخوف في قلوب الاعداء .

— ٣ —

١ — يدوّن ابن خلدون — في فصل « مراتب الملك والسلطان » (ص ٢٥٢ — ٢٥٦) معلومات قيمة جداً عن القوى البحرية والاساطيل ، ويبدي بعض الملاحظات والتعليلات خلال تلك المعلومات

فيقول اولا : ان قيادة الاساطيل « من مراتب الدولة وخططها في ملك المغرب وافريقية ، ومرؤسة لصاحب السيف وتحت حكمه في كثير من الاحوال » .

ثم يبين اسباب اختصاص هذه الرتبة بافريقية والمغرب ، قائلا :

« انما اختصت هذه الرتبة بملك افريقية والمغرب لا نهما جميعاً على ضفة البحر الرومي »

وبعد ذلك يشرح الدور الذي لعبه البحر المذكور — الذي يسمى البحر الشامي ايضاً — في تكوين الاساطيل وفي فتوحات الامم :

« والساكنون بسيف هذا البحر وسواحله وعدوتيه يعانون من احواله ما لا تعانيه امة من امم البحار

إن الروم استولوا على افريقية والقوط على المغرب بفضل اساطيلهم ، « وكان صاحب قرطاجنة من قبلهم يحارب صاحب رومه ويبعث الاساطيل لحربه مشحونة بالعساكر والعدد . فكانت هذه عادة لاهل هذا البحر ، الساكنين حفافيه ، معروفة في القديم والحديث » (ص ٢٥٢)

٢ — بعد هذه المقدمات ، يتكلم ابن خلدون عن نشوء الاساطيل في الدول العربية الاسلامية :

ان العرب اتصلوا بالبحر الرومي أي الشامي ، عند ما ملكوا مصر ،

ولكنهم لم يقدموا على ركوبه في بادىء الامر بل احجموا عن ذلك احجاماً :

« والسبب في ذلك ان العرب — لبداوتهم — لم يكونوا مهرة في ثقافته وركوبه » في حين « ان الروم والافرنجة — لممارستهم احواله ومرباهم في التقلب على أعواده — مرنوا عليه واحكموا الدراية بثقافته » (ص ٢٥٣)

ولكن احجام العرب عن ركوب البحر لم يستمر طويلا . لان اتصالهم بالبحر الرومي زاد وتوسع توسعاً كبيراً ، بعد ما ملكوا الشام ايضاً . ولذلك اخذوا يهتمون بالسفن والاساطيل شيئاً فشيئاً .

ان هـذا الاهتمام بدأ من عهد معاوية :

« لما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم ، وصارت امم العجم خولا لهم وتحت ايديهم ، وتقرب كل ذي صنعة اليهم بمبلغ صناعته ، واستخدموا من النوتية في حاجاتهم البحرية امما ، وتكررت ممارستهم للبحر وثقافته ، واستحدثوا بصراء بها ، فشرهوا الى الجهاد فيه . وانشأوا السفن فيه والشواني . وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح ، وامطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من امم الكفر . واختصوا بذلك من ممالكهم وثغورهم ما كان اقرب لهذا البحر وعلى حافته ، مثل الشام وافريقية والمغرب والاندلس .

« وأوعز الخليفة عبد الملك الى حسان بن نعمان عامل افريقية باتخاذ دار صناعة بتونس ، لانشاء الآلات البحرية ، حرصاً على مراسم الجهاد ، ومنها كان فتح صقلية . . . وقوصرة . . . » (ص ٢٥٣) .

« وكانت من بعد ذلك أساطيل افريقية والاندلس في دولة العبيديين والامويين تتعاقب الى بلادها . . .

« وانتهى اسطول الاندلس ايام عبدالرحمن الناصر الى مائتي مركب أو نحوها ، واسطول افريقية كذلك مثله أو قريباً منه » (ص ٢٥٣) .

٣ — ثم يشرح ابن خلدون كيفيـة ادارة الاساطيل في الاندلس ، قائلا :

« وكان قائد الاساطيل في الاندلس ابن رماحس ، ومرفأها للحط والاقلاع بجاية والمرية . وكانت اساطيلها مجتمعة من سائر الممالك ، من كل بلد تتخذ فيه السفن اسطول يرجع نظره الى قائد من النواتية يدبر امر حربه وسلاحه ومقاتلته ، ورئيس يدبر أمر جريه بالريح او بالمجاذيف وأمر ارسائه في مرفئه . فاذا اجتمعت الاساطيل لغزو محتفل أو غرض سلطاني مهم ، عسكرت بمرفئها المعلوم . وشحنها السلطان برجاله وأنجاد عساكره ومواليه ، وجعلهم لنظر امير واحد من أعلى طبقات اهل مملكته ، يرجعون كلهم اليه . ثم يسرحهم لوجههم وينتظرون اياجم بالفتح والغنيمة » . (ص ٢٥٤) .

٤ — بعد ذلك ، يقرر ابن خلدون ان المسلمين كانوا سيطروا على البحر الرومي من جميع جوانبه :

« كان المسلمون لعهد الدولة الاسلامية قد غلبوا على هذا البحر من جميع جوانبه ، وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه . فلم يكن للامم النصرانية قبل باساطيلهم بشيء من جوانبه . وامتطوا ظهره للفتح سائر ايامهم ، فكانت لهم المقامات المعلومة من الفتح والغنائم . وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل فيه مثل ميورقة ومنورقة ويابسة سردانية وصقلية وقوصرة ومالطة واقريطش وقبرس وسائر ممالك الروم والافرنج . وكان ابو قاسم الشيعي واولاده يغزون اساطيلهم من المهدية جزيرة جنوة فتنقلب بالظفر والغنيمة . . .

« . . . والمسلمون خلال ذلك كله قد تغلبوا على كثير من لجة هذا البحر . وصارت اساطيلهم فيه جائية وذاهبة ، والعساكر الاسلامية تجيز البحر في الاساطيل من صقلية الى البر الكبير المقابل لها من العدوة الشمالية ، فتوقع بملوك الافرنج وتثخن في ممالكهم . . . (ص ٢٥٤)

« . . . وانحازت امم النصرانية باساطيلهم الى الجانب الشمالي الشرقي منه من سواحل الافرنجة والصقالبة وجزائر الرومانية لا يعدونها ، واساطيل المسلمين قد ضريت عليهم ضراء الاسد على فريسته ، وقد ملأت الاكثر من بسيط هذا البحر عدة

وعددا ، واختلفت في طرقه سلما وحرباً ، فلم تسبح للنصرانية فيه الواح » (ص٢٥٤)

٥ — ولكن بعد ذلك ، انقلبت الامور رأساً على عقب : فالفرنجة اخذوا يسيطرون اولا على القسم الشرقي من البحر الرومي ؛ واما القسم الغربي منه ، فبقي مدة اخرى تحت سيطرة المسلمين ، الى ان اخذ الفرنجة يتغلبون عليهم في هذا القسم ايضاً :

« . . . حتى اذا ادرك الدولة العبيدية الفشل والوهن وطرقها الاعتلال ، مد النصارى ايديهم الى جزائر البحر الشرقية مثل صقلية واقريطش ومالطه فملكوها. ثم الحوا على سواحل الشام في تلك الفترة ، وملكوا طرابلس وعسقلان وصور وعكاء واستولوا على جميع الثغور بسواحل الشام . . .

« ثم غلبوا بني خزرون على طرابلس ثم على قابس وصفاقس ، ووضعوا عليهم الجزية ثم ملكوا المهدية مقر ملوك العبيديين . . . (ص ٢٥٤)

« وضعف شأن الاساطيل في دولة مصر والشام الى ان انقطع ، ولم يعتنوا بشيء من امره لهذا العهد ، بعد ان كان لهم به في الدولة العبيدية عناية تجاوزت الحد ، كما هو معروف في اخبارهم . فبطل رسم هذه الوظيفة (وظيفة قيادة الاساطيل) ، وبقيت في افريقية والمغرب ، وصارت مختصة بها (ص ٢٥٥)

يشرح ابن خلدون بعد ذلك ، كيف ان اساطيل المسلمين ظلت موفورة وقوية « في الجانب الغربي من البحر الرومي » في عهد الموحدين ؛ وكيف انها انتهت في عهد يوسف بن عبد المؤمن « في الكثرة والاجادة ما لم تبلغ به من قبل ولا بعد فيما عهدناه » ، وكيف انها اخذت تتراجع « لما اعتلت دولة الموحدين » .

« ولما هلك ابو يعقوب المنصور واعتلت دولة الموحدين ، واستولت امم الجلالقة على الاكثر من بلاد الاندلس ، وألجأوا المسلمين الى سيف البحر ، وملكوا الجزائر التي بالجانب الغربي من البحر الرومي » قويت ريحهم في بسيط هذا البحر واشتدت شوكتهم ، وكثرت فيه اساطيلهم. وتراجعت قوة المسلمين فيه الى المساواة معهم ، كما وقع لعهد السلطان ابي الحسن ملك زناته بالمغرب — فان اساطيلهم كانت — عند مرامه الجهاد — مثل النصرانية وعديدهم »

« ثم تراجعت عن ذلك قوة المسلمين في الاساطيل ، لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الاندلسية . ورجع النصارى فيه الى دينهم المعروف من الدربة فيه ، والمران عليه ، والبصر بأحواله ، وغلب الامم في لجته على اعواده . وصار المسلمون فيه كالاجانب ، الا قليلا من اهل البلاد الساحلية لهم المران عليه » (ص ٢٥٦)

٦ — يعتقد ابن خلدون ان كل ذلك من نتائج الاهمال وعدم العناية ؛ ويقول بان الامور قد ترجع الى ما كانت عليه ، لو ان الذين لهم المران على ركوب البحر « وجدوا كثرة من الانصار والاعوان او قوة من الدولة تستجيش لهم اعوانا وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكاً » (ص ٢٥٦)

ويكرر ابن خلدون بعد ذلك ما كان قاله عن قيادة الاساطيل :
« بقيت الرتبة لهذا العهد في الدولة المغربية محفوظة ، والرسم في معاناة الاساطيل بالانشاء والركوب معهوداً ، لما عساه ان تدعو اليه الحاجة من الاغراض السلطانية في البلاد البحرية والمسلمون يستهبون الريح على الكفر واهله » (ص ٢٥٦)

ويعلمنا ، في الاخير ، ان أهل المغرب كانوا يعتقدون ان الاسلام سيعود الى ما كان عليه من القوة في تلك الربوع :

« فمن المشتهر بين أهل المغرب عن كتب الحدثان انه لا بد للمسلمين من الكرة على النصرانية وافتتاح ما وراء البحر من بلاد الافرنجة ، وان ذلك يكون في الاساطيل » (ص ٢٥٦) .

— ٤ —

١ — يتكلم ابن خلدون — في فصل من فصول الباب الثالث — عن « شارات الملك والسلطان الخاصة به » (٢٥٨ — ٢٧٠) ويذكر من هذه الشارات اولا ما يسميها باسم « الآلة » — ويقصد بها الرايات والآلات الموسيقية — ويشرح تأثيرها في الحروب .

« فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الالوية والرايات ، وقرع الطبول والنفخ في الابواق والقرون » .

« وقد ذكر ارسطو في الكتاب المنسوب اليه في السياسة ، ان السر في ذلك ارهاب العدو في الحرب . فان الاصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة . ولعمري انه أمر وجداني فيمواطن الحرب ، يجده كل أحد في نفسه ، وهذا السبب الذي ذكره ارسطو – ان كان ذكره *– فهو صحيح ببعض الاعتبارات » .

« واما الحق في ذلك فهو ان النفس عند سماع النغم والاصوات يدركها الفرح والطرب بلا شك . فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب ، ويستميت في ذلك الوجه الذي هو فيه . وهـذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الابل بالحداء والخيل بالصفير والصريخ كما علمت .

« ويزيد ذلك تأثيراً اذا كانت الاصوات متناسبة كما في الغناء . وانت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا المعنى . لاجل ذلك تتخذ العجم فيمواطن حروبهم الالات الموسيقية لا طبلا ولا بوقاً ، فيحدق المغنون بالسلطـان في موكبه بالاتهم ويغنون فيحركون نفوس الشجعـان بضربهم الى الاستماتة » (ص ٢٥٨)

والقد رأينا في حروب العرب من يتغنى امام الموكب بالشعر ويطرب ، فتجيش همم الابطال بما فيها . ويسارعون الى مجال الحرب ، وينبعث كل قرن الى قرنه .

« وكذلك زناتة من امم المغرب يتقدم الشاعر عندهم امام الصفوف ، ويتغنى ، فيحرك بغنائه الجبال الرواسي ويبعث على الاستماتة »

« واما اصل كل ذلك ، فهو فرح يحدث في النفس ،فتنبعث عنه الشجاعة كما تنبعث عن نشوة الخمر بما حدث عنها من الفرح

* كل شيء في هذه الفقرة يدل على ان ابن خلدون كان يشك في صحة نسبة كتاب السياسة الى ارسطو .

« واما تكثير الرايات وتلوينها واطالتها فالقصد به التهويل لا اكثر . وربما تحدث في النفوس من التهويل زيادة في الاقدام واحوال النفوس وتلويناتها غريبة » (ص ٢٥٨)

٢ — بعد ذلك ، يشرح ابن خلدون خطط الملوك والدول في أمر هذه الشارات ، ويتتبع بوجه خاص تطورها في الدول الاسلامية المختلفة ؛ ويستعرض انواعها — بهذه المناسبة — من حيث العدد واللون والشكل :

« ان الملوك والدول يختلفون في اتخاذ هذه الشارات فمنهم مكثر ومنهم مقلل ، بحسب اتساع الدولة وعظمها

« فاما الرايات فانها شعار الحروب من عهد الخليقة ، ولم تزل الامم تعقدها في مواطن الحروب والغزوات لعهد النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من الخلفاء

واما قرع الطبول والنفخ في الابواق فكان المسلمون — لاول الملة — متجافين عنه ، تنزهاً عن غلظة الملك ورفضاً لاحواله واحتقارا لابهته التي ليست من الحق في شيء . حتى اذا انقلبت الخلافة ملكا ، وتبجبجوا بزهرة الدنيا ونعيمها ، ولابسهم الموالى من الفرس والروم اهل الدول السالفة ، وأروهم ما كان اولئك ينتحلونه من مذاهب البذخ والترف . فكان مما استحسنوه اتخاذ الآلة فأخذوها ، وأذنوا لعمالهم في اتخاذها ، تنويهاً بالملك وأهله » (ص ٢٥٩)

بعد هذه النظرة العامة ، يتوسع ابن خلدون في الكلام عن انواع الرايات :

ان رايات بني العباس « كانت سوداً ، حزناً على شهدائهم من بني الهاشم ، ونعياً على بنى امية في قتلهم ، ولذلك سموا السودة .

« ولما افترق امر الهاشميين ، وخرج الطالبيون على العباسيين من كل جهة ، ذهبوا الى مخالفتهم في ذلك ، فاتخذوا الرايات بيضاً ، وسموا المبيضة لذلك ، سائر ايام العبيديين ومن خرج من الطالبيين في ذلك العهد بالمشرق »

« ولما نزع المأمون عن لبس السواد وشعاره في دولته ، عدل الى لون

الخضرة فجعل رايته خضراء ...

« واما ملوك البربر بالمغرب — من صنهاجه وغيرها — فلم يختصوا بلون واحد ؛ بل وشوها بالذهب ، واتخذوها من الحرير الخالص ملونـــة » (ص ٢٥٩) .

واما عدد الآلة — من رايات وبنود — فيتكلم ابن خلدون عنهــا ، كما يلي :

« واما الاستكثار منها ، فلا ينتهي الى حد. . وقد كانت آلة العبيديين — لما خرج العزيز الى فتح الشام — خمسمائة من البنود وخمسمائة من الابواق . . .

واما ملوك البربر بالمغرب من صنهاجة وغيرها .. فهم فيه بين مكثر ومقل باختلاف مذاهب الدول في ذلك : فمنهم من يقتصر على سبعة من العدد تبركاً بالسبعة — كما هو في دولة الموحدين وبني الاحمر بالاندلس — . ومنهم من يبلغ العشرة والعشرين — كما هو عند زناتة (ص ٢٥٩) . وقد بلغت في ايام السلطان ابي الحسن فيما ادركناه مائة من الطبول ومائة من البنود ، ملونة بالحرير منسوجة بالذهب ، ما بين كبير وصغير » (ص ٢٦٠) .

واما رايات اصحاب الثغور وقواد الجيش ، فيعطينا ابن خلدون عنهــا المعلومات التالية :

حينما بدأ الخلفاء في اتخاذ الآلة ، « اذنوا لعمالهم » ايضا في اتخاذها تنويها بالملك واهله .

« فكثيراً ما كان العامل — صاحب الثغر او قائـــد الجيش — يعقد له الخليفة من العباسيين او العبيديين لواءه ويخرج الى بعثه او عمله من دار الخليفة او داره في موكب من اصحاب الرايات ، فلا يميز بين موكب العامل والخليفة الا بكثرة الالوية وقلتها ، او ما اختص به الخليفــة من الالوان لرايته » (ص ٢٥٩)

« واما ملوك البربر في المغرب — من صنهــاجة وغيرها — .. » فقــد

استمروا على الاذن فيها لعمالهم ، حتى اذا جاءت دولة الموحدين ومن بعدهم من زناتة قصروا الالة من الطبول والبنود على السلطان ، وحظروها على من سواه من عماله ، وجعلوا لها موكبا خاصا يتبع اثر السلطان في سيره يسمى الساقة » (ص ٢٥٩)

« ولكنهم كانوا يأذنون للولاة والعمال في اتخاذ راية واحدة صغيرة من الكتان بيضاء ، وطبل صغير ايام الحرب ، لا يتجاوزون ذلك» (ص ٢٦٠)

٣ — يذكر ابن خلدون خطة الاتراك والجلالقة ايضاً ، في هذا الشأن :

« واما دولة الترك لهذا العهد بالمشرق ، فيتخذون راية واحدة عظيمة ، وفي رأسها خصلة كبيرة من الشعر ، يسمونها الشالش والجتر ، وهي شعار السلطان عندهم ، ثم تتعدد الرايات ويسمونها السناجق ، واحدها سنجق ، وهي الراية بلسانهم . واما الطبول فيبالغون في الاستكثار منها ، ويسمونها الكوسات ، ويبيحون لكل امير او قائد عسكر ان يتخذ من ذلك ما يشاء ، الا الجتر فانه خاص بالسلطان .

« واما الجلالقة لهذا العهد في امم الافرنجة بالاندلس ، فاكثر شأنهم اتخاذ الالوية القليلة ذاهبة في الجو صعدا ، ومعها قرع الاوتار من الطنابير ونفخ الغيطات فيذهبون فيها مذاهب الغناء وطريقه في مواطن حروبهم

« هكذا يبلغنا عنهم وعمن وراءهم من ملوك العجم » (ص ٢٦٠)

— ٥ —

١ — يتكلم ابن خلدون في بحث الفساطيط والسياج من فصل شارات الملك ايضاً عن بعض الامور المتعلقة بالحروب والعساكر (ص ٢٦٧ — ٢٦٩)

« كان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني امية ، انما يسكنون بيوتهم التي كانت لهم خياماً من الوبر والصوف ؛ ولم تزل العرب لذلك العهد بادين الا الاقل منهم ، فكانت أسفارهم لغزواتهم وحروبهم بظعونهم وسائر حللهم وأحيائهم من الاهل والولد ، كما هو شأن العرب لهذا العهد . وكانت عساكرهم لذلك كثيرة الحلل بعيدة ما بين المنازل متفرقة الاحياء ، يغيب كل

واحد منها عن نظر صاحبه من الاخرى ، كشأن العرب » ولذلك « كان عبد الملك يحتاج الى ساقة تحشد النـاس على اثره ان يقيموا اذا ظعن ونقل . انه استعمل في ذلك الحجاج حين أشار به روح بن زنباع، وقصتها في احراق فساطيط روح وخيامه لأول ولايتـه حين وجدهم مقيمين في يوم رحيل عبد الملك قصة مشهورة (ص ٢٦٢)

« فلما تفننت الدولة العربية في مذاهب الحضارة والبذخ ، ونزلوا المدن والامصار ، وانتقلوا من سكنى الخيام الى سكنى القصور ومن ظهر الخف الى ظهر الحافر ، اتخذوا للسكنى في اسفارهم ثياب الكتان ، يستعملون منها بيوتاً مختلفة الاشكال مقدرة الامثال — من القوراء والمستطيلة والمربعة ويحتفلون فيها بابلغ مذاهب الاحتفال والزينة . ويدير الامير والقـائد للعساكر على فساطيطه وفازاته من بينهم سياجاً من الكتان ... يختص به السلطان بذلك القطر لا يكون لغيره . واما في المشرق فيتخذه كل امير وان كان دون السلطان .

« ثم جنحت الدعة بالنساء والولدان الى المقام بقصورهم ومنازلهم ، فخف لذلك ظهرهم ، وتقاربت السياج بين منـازل العسكر ، واجتمع الجيش والسلطان في معسكر واحد ، يحصره البصر في بسيطة زهواً انيقاً لاختلاف الوانه . واستمر الحال على ذلك في مذاهب الدول في بذخها وترفهـا » . (ص ٢٦٧) .

يقرر ابن خلدون ان مثل ذلك حدث في دولة الموحدين وزناتة ايضاً . ويختم بحثه ببيان المحاذير التي تنشأ عن ذلك :

« العساكر به تصير عرضة للبيات ، لاجتماعهم في مكان واحد، تشملهم فيه الصيحة ؛ ولخفتهم من الاهـل والولد الذين تكون الاستماتة دونهم ؛ فيحتاج في ذلك الى تحفظ آخر » (ص ٢٦٨ — ٢٦٩) .

٢ – يخصص ابن خلدون فصلا صغيراً من فصول الباب الثالث ، لذكر « التفاوت بين اصحاب السيف والقلم في الدول » (ص ٢٥٧) .

يقرر في هـذا الفصل ان مراتب السيف تكون اهم من مراتب القلم في عهد تأسس الدولة ، وفي اواخر حياتهـا ؛ وبعكس ذلك ، فان مراتب القلم تكون اهم من مراتب السيف في اواسط الدولة . واما اسباب ذلك ، فهو ما يلي :

« ان السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على امره . الا ان الحاجة في اول الدولة الى السيف – ما دام اهلها في تمهيد امرهم – أشد من الحاجة الى القلم . لان القلم في تلك الحالة خادم فقط ، ومنفذ للحكم السلطاني ، والسيف شريك في المعونة . وكذلك في آخر الدولة ، حيث تضعف عصبيتها ، كما ذكرناه ، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه . فتحتاج الدولة الى الاستظهار بارباب السيوف ، وتقوى الحاجة اليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها ، كما كان الشأن أول الامر في تمهيدها . فيكون للسيف مزية عـلى القلم في الحالتين . ويكون ارباب السيف حينئذ أوسع جاهاً ، وأكثر نعمة ، وأسنى اقطاعاً .

« واما في وسط الدولة ، فيستغني صاحب الدولة بعض الشيء عن السيف ، لانه قد تمهد امره ولم يبق همـه الا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول ، وتنفيذ الاحكام ، والقلم هو المعين له في ذلك . فتعظم الحاجة الى تصريفه ، وتكون السيوف مهملة في مضاجع اغمادها ، الا اذا أنابت نائبة أو دعيت الى سد فرجة ، وما سوى ذلك فلا حاجة اليها . فيكون أرباب الاقلام في هـذه الحالة أوسع جاهاً وأعلى رتبـة وأعظم نعمة وثروة ، واقرب من السلطان مجلساً ، وأكثر اليه ترددا ، وفي خلواته نجياً . لانه حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه والنظر الى اعطافه وتثقيف أطرافه والمباهاة بأحواله . ويكون الوزراء حينئذ واهل السيوف مستغنى عنهم ومبعدين عن باطن السلطان حذرين على انفسهم من بوادره » (ص ٢٥٧) .

– ٦ –

يقرر ابن خلدون في فصل خاص « ان الدولة المستجدة انما تستولي على

الدولة المستقرة » — وتظفر بمطلوبها منها — « بالمطاولة لا بالمناجرة » . ويعني بذلك ان هذا الاستيلاء انما يتم بالتدريج وبمرور الزمان ، لا فوراً

من المعلوم ان ابن خلدون يذهب الى ان الدول المستجدة نوعان : النوع الاول من ولاية الاطراف ، والنوع الثاني من الدعاة والخوارج على الدولة . ويقول : ان ولاة الاطراف حينما يستقلون بالامر يقنعون عادة بما في ايديهم ، وهو نهاية قوتهم ، فلا يقع منهم مطالبة الدولة . ولكن « الدعاة والخوارج على الدولة . . لا بد لهم من المطالبة ، لان قوتهم وافية بها . . فان ذلك انما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء ذلك ووافٍ به . فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال ، تتكرر وتتصل الى ان يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب . ولا يحصل لهم ظفر في الغالب بالمناجزه» (ص ٢٩٩)

واما اسباب ذلك ، فان ابن خلدون يشرحها بتفصيل :

انه يذكّرنا اولا بما قاله عن اسباب الغلب في الحروب : « ان الظفر في الحروب انما يقع كما قدمناه بامور نفسانية وهمية ، وان كان العدد والسلاح وصدق القتال كفيلا به ، ولكنه قاصر مع تلك الامور الوهمية كما مر . ولذلك كان الخداع من ارفع ما يستعمل في الحرب ، واكثر ما يقع الظفر به ، وفي الحديث الحرب خدعة » (ص ٢٩٩)

ان الخدع التي تضمن الظفر والغلب على الدولة المستقرة ، لا تعمل عملها دفعة ، بل انها تحتاج الى زمان ، كما يتضح من التفاصيل التالية :

اولا ، « ان العوائد المألوفة » تصيّر طاعة الدولة المستقرة « ضرورية واجبة » كما تقدم في غير موضع . « فتكثر بذلك العوائق لصاحب الدولة المستجدة . والتغلب على تلك العوائد والعوائق انما يتطلب زيادة الهمم من اتباعه واهل شوكته ويحتاج الى زمان . « وان كان الاقربون من بطانة

صاحب الدولة المستجدة على بصيرة في طاعته ومؤازرته » ، الا ان الاخرين ، يكونوا تحت أثير « عقائـد التسليم للدولة المستقرة ، فيحصل بعض الفتور منهم» ولا يكاد صاحب الدولة المستجدة (يقاوم صاحب الدولة المستقر *) ويرجع الى الصبر والمطـاولة ، حتى يتضح هرم الدولة المستقرة وتضمحل عقائد التسليم لها من قومه ، وتنبعث منهم الهمم لصدق المطالبة معه فيقع الظفر والاستيلاء (ص ٢٩٩)

ثانيا : ان الدولة المستقرة تكون -عادة- « كثيرة الرزق بما استحكم لهم من الملـك وتوسع النعيم واللذات واختصوا به دون غيرهم من اموال الجباية ، فيكثر عندهم ارتباط الخيول ، واستجادة الاسلحة ، ويعظم فيهم الابهـة الملكية ، ويفيض العطـاء بينهم من ملوكهم اختيـاراً واضطراراً . فيرهبون بذلك كله عدوهم » في حين ان « اهل الدول المستجدة بمعزل عن ذلك لما هم فيه من البداوة واحوال الفقر والخصاصة ؛ فتسبق الى قلوبهم اوهام الرعب بمـا يبلغهم من احوال الدولة المستقرة ، ويحرمون عن قتالهم من اجل ذلك . فيصير امرهم الى المطـاولة ، حتى تأخذ المستقرة مأخذها من الهرم ، ويستحكم الخلل فيها من العصبية والجبـاية ؛ فينتهز حينئذ صاحب الدولة المستجدة فرصته في الاستيلاء عليها » . وذلك بعـد مرور مدة على بدء المطالبة (ص ٢٩٩)

ثالثاً : يصعب على اهل الدولة المستجدة ان يطلعوا على احوال الدولة المستقرة اطلاعاً يضمن لهم اصابة الغرة . وذلك لان « اهل الدولة المستجدة كلهم مباينون للدولة المستقرة بأنسابهم وعوائدهم وسائر مناحيهم . ثم هم مفاخرون لهم ومنابذون بما وقع من هذه المطالبة وبطمعهم في الاستيلاء .

---

* هذه العبارة ناقصة في الطبعة البيروتية المصرية .

فتتمكن المباعدة بين اهل الدولتين سراً وجهراً . ولا يصل الى اهل الدولة المستجدة خبر عن اهل الدولة المستقرة يصيبون منه غرة باطناً وظاهراً ، لانقطاع المداخلة بين الدولتين فيقيمون على المطالبة » وهم في احجام . وينكلون عن المناجزة » (ص ٣٠٠)

ويستمر الحال على هذا المنوال من المطالبة ، الى ان يزداد الخلل في جميع جهات الدولة المستقرة ؛ ويتضح لاهل الدولة المستجدة مع الايام ما كان يخفى عنهم من هرمها وتلاشيها .

والدولة المستجدة تقتطع من الدولة المستقرة بعض اعمالها واطرافها مرة بعد اخرى ؛ ولكل مرة تعظم قوة الدولة المستجدة وتنقص قوة المستقرة ، بطبيعة الحال . واذا استمرت الامور على هذا المنوال مدة من الزمن ، « تنبعث هممهم » أهل الدولة المستجدة « يداً واحدة المناجزة ، ويذهب ما كان بث في عزائمهم من التوهمات ؛ وتنتهي المطاولة الى حدها ويقع الاستيلاء آخراً بالمعاجلة » (ص ٣٠٠)

بعد سرد هذه الدلائل والملاحظات العقلية ، يستشهد ابن خلدون بسلسلة من الوقائع التاريخية : ويذكر ما حدث من أمثال ذلك في الدول الاسلامية المختلفة ، منذ قيام بني العباس على الدولة الاموية ؛ مشيراً الى مطالبات وفتوحات العلويين والعبيديين والسلجوقيين والمرابطين والموحدين . وبعد ذلك يقول :

« فهكذا حال الدولة المستجدة مع المستقرة في المطالبة والمطاولة ، سنة الله في عباده ، ولن تجد لسنة الله تبديلا » (ص ٣٠١)

ولكنه يلاحظ في الوقت نفسه ، ان هناك واقعة تاريخية منافية لما قرره في هذا الصدد ؛ وهي الفتوحات التي حدثت في صدر الاسلام . ومع هذا انه يبقى متمسكاً بالقانون الذي قرره ، لانه يعتقد ان تلك الفتوحات كانت

من آثار المعجزات :

« ولا يعارض ذلك بما وقع في الفتوحات الاسلامية – وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . واعلم ان ذلك انما كان معجزة من معجزات نبينا ، سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم ، استبصاراً بالايمان وما اوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل ، فكان ذلك كله خارقاً للعادة المقررة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة . واذا كان ذلك خارقاً فهو من معجزات نبينا صلوات الله عليه المتعارف ظهورها في الملة الاسلامية ، والمعجزات لا يقاس عليها الامور العادية ولا يعترض بها » (ص ٣٠١)

هامش

ومما يجب ان يلفت الانظار : ان تقسيم الحروب الى نوعي الزحف والكر والفر ، مما لا يخلو من الانطباق على احوال الحروب الحديثة ايضا . فان الحروب في زماننا هذا ، تكون من نوع حروب الزحف ، من حيث الاساس . غير ان حركات الكر والفر تقوم بادوار هامة ، على هامش الحروب : فان اعمال قطع الاستكشاف ، وحركات عصابات التدمير ، تدخل في نطاق حروب الكر والفر بطبيعة الحال . وكذلك ، معظم اعمال الاساطيل ، وجميع حركات الغواصات تشبه حروب الكر والفر تماما . واما الغارات الجوية ، فكلها مما تنطبق عليها جميع اوصاف حروب الكر والفر التي ذكرها ابن خلدون ، ولا تختلف عنها الا من جراء جريانها في اجواء الهواء ، عوضا عن سطح الارض .

النفس الانسانية

— ١ —

لم يتخذ ابن خلدون النفس الانسانية موضوعاً لبحث خاص ، غير انه تطرق الى بعض المسائل النفسية بصورة عرضية ، وبمناسبات شتى . ولهذا السبب قد دوّن في ثنايا بعض الفصول كثيراً من الآراء والمعلومات عن عن النفس وقوى النفس .

يفهم من استعراض هذه الآراء والمعلومات ، ان ابن خلدون كان من الروحيين Spiritualistes الذين يعتقدون بوجود روح منفصل عن البدن :

« ان الانسان مركب من جزأين : احدهما جسماني ، والآخر روحاني ممتزج به ، والمدرك فيهما واحد ، وهو الجزء الروحاني » (ص ٥١٧)

وهذا الجزء الروحاني « يدرك تارة مدارك روحانية ، وتارة مدارك جسمانية . الا ان المدارك الروحانية يدركها بذاته وبغير واسطة ، والمدارك الجسمانية يدركها بواسطة آلات الجسم ، من الدماغ والحواس » (ص ٥١٧)

ان الجزء الروحاني من الانسان هو ما يعرف باسم « النفس » :

« هذه النفس الانسانية غائبة عن العيان ، وآثارها ظاهرة في البدن . فكأنه وجميع اجزائه مجتمعة ومتفرقة — آلات للنفس ولقواها » (ص ٩٦)

ان الأهم من بين هذين الجزأين من الانسان هو النفس :

« ان الفلاسفة كلها مدحت النفس ، وزعمت انها المديرة للجسد ، والحاصلة له والدافعة عنه ، والفاعلة فيه » (ص ٥٠٦)

ومما يبرهن على ذلك : « ان الجسد اذا خرجت منه النفس مات وبرد ولم يقدر على الحركة والامتناع من غيره . لانه لا حياة فيه ولا نور » (ص ٥٠٦)

يظهر من ذلك : ان الحياة قائم بوجود النفس في الجسد ؛ والموت ما هو الا نتيجة افتراق النفس عن الجسد » (ص ٤٩٥)

ان هذه النفس مصدر الادراك والفكر والفعل في وقت واحد ؛ مما يدل على انها ذات قوى عديدة ومتنوعة .

يذكر ابن خلدون في موضع « القوى الادراكية » و «القوى النزوعية» ويتكلم في موضع آخر عن « القوة المدركة والقوة المحركة والقوة المفكرة» ويستعمل في بعض الاحيان تعابير « النفس المدركة ، والنفس الفاعلة ، والنفس الناطقة » ؛ ويسمي احياناً القوة المحركة والفاعلة باسم « الفاعلية » ، والقوة المفكرة باسم « الناطقية » ، ويعرف ويوضح كل واحدة من هذه القوى على حدة :

ان آثار الفاعلية ، هي «البطش باليد ، والمشي بالرجل ، والكلام باللسان والحركة الكلية بالبدن متدافعاً » (ص ٩٦)

واما الادراك ، فهو « شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته » (ص ٣٦٤ طبعة كاترمير) .

ان هذا الادراك على نوعين : ادراك بالظاهر (اي بواسطة الحواس الخمس) ، وادراك بالباطن (أي بواسطة القوى الدماغية) (ص ١٥٤)

الحواس الخمس ، هي : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس . واما القوى الباطنة ، فهي : الحس المشترك ، والخيلة ، والواهمة ، والحافظة والمفكرة .

الحس المشترك هو « جامع الحواس الظاهرة » والنفس تدرك بواسطته « المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة » (ص ٩٧)

واما المخيلة ، فهي « قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو ، مجرد عن المواد الخارجية » (ص ٩٧)

والواهمة قوة تدرك « المعاني المتعلقة بالشخصيات » (ص ٩٧)

واما الحافظة ، فهي قوة « تخزن المدركات كلها متخيلة ... لوقت الحاجة اليها » (ص ٩٧)

ان الاصل في الادراك ، انما هو « المحسوسات بالحوس الخمس » (ص ١٨٦ و ٤٨٩)

والفكر يتناول هذه المحسوسات والمدركات بالتركيب والتحليل (ص ١٠٤) ويتمثل صوراً خيالية منتزعة من المدركات المتعاهدة ، فيتوصل بذلك الى الكليات والمعقولات :

ان المعاني الكلية تتكون في الذهن عن طريق الانتزاع والتجريد من المحسوسات (ص ٤٨٩)

والمعقولات الذهنية ، تتولد عن طريق التجريد من « الموجودات الخارجية الشخصية » (ص ٥١٤) .

« الخيال ينتزع من الصور المحسوسة صورا خيالية، ثم يدفعها الى الحافظة تحفظها له الى وقت الحاجة اليها عند النظر والاستدلال . وكذلك تجرد النفس منها صورا اخرى نفسانية عقلية ، فيترقى التجريد من المحسوس الى المعقول » (ص ٤٧٦)

ان ادراك الكليات والمعقولات على هذا المنوال من الامور التي يختص بها الإنسان دون سائر الحيوانات :

فان الحيوانات تحس وتدرك مثل الانسان . ولكن الانسان يتميز منها بادراك المعاني الكلية ، بالاضافة الى ادراك «المحسوسات الخارجية الشخصية» (ص ٤٨٩)

« ان الحيوانات انما تدرك بالحواس، ومدركاتها خلية من الربط . لانه لايكون الا بالفكر » (ص ٣٦٤ ج٢ طبعة كاترمير)

« ان الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك . انما تميز (الانسان) عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه ، والتعاون عليه بابناء جنسه ، والاجتماع المهيء لذلك التعاون ، وقبول ما جاءت به الانبياء عن الله تعالى ، والعمل به ، واتباع صلاح اخراه . وهو مفكر في ذلك كله ، لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين . بل ان اختلاج الفكر اسرع من لمح البصر . وعن هذا الفكر تنشأ العلوم . . . والصنائع » (ص ٤٢٩)

وذلك لان الفكر الانساني . . . تارة يكون مبدءً للافعال الانسانية على نظام وترتيب ، وتارة يكون مبدءً لعلم ما لم يكن حاصلا » (ص ٥٣٥)

يتكلم ابن خلدون عن « الفكر الانساني » في فصل خاص ، من الفصول الناقصة في طبعات البلاد العربية . ومما يقوله في ذلك الفصل :

« اعلم ان الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كما له ونهاية فضله وشرفه . وذلك ان الادراك – وهو شعور المدرك بذاته بما هو خارج عن ذاته – خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات . فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة (السمع والبصر والشم والذوق واللمس) . ويزيد الانسان من بينها انه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه ، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه ، ينتزع بها صور المحسوسات ، ويجول بذهنه فيها ، فيجرد منها صورا اخرى . والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس ، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب » (ص ٣٦٤ ج ٢ – طبعة كاترمير)

ان الفكر الانساني هذا ، على ثلاثة مراتب ، كل مرتبة منها تدل على نوع خاص من العقل : العقل التمييزي ، والعقل التجريبي ، والعقل النظري .

العقل التمييزي : يدرك الاشياء الخارجية وخواصها ، ويضمن جلب منافعها ودفع مضارها .

والعقل التجريبي : يميز الصالح من الفاسد في معاملة ابناء الجنس ، ويقرر « ما يجب وما ينبغي فعلًا وتركا » خلال تلك المعاملات ؛

والعقل النظري : يفيد العلم او الظن بمطلوب وراء الحس ، لا يتعلق

به عمل » ويضمن «تصور الموجودات» على ماهي عليه« غائباً وشاهداً » ، واما غاية افادته » فهي « تصور الوجود على ما هو عليه ، باجناسه وفصوله واسبابه وعلله »

ان « الحقيقــة الانسانية » انما تتم بهذا النوع من العقل وبهذه المرتبة من الفكر (ص ٣٦٤ . ج ٢ . طبعة كاترمير)

— ٢ —

هذه هي الخطوط الاساسية لنظرية « النفس الانسانيــة » التي تلوح للانظار من ثنايا الفصول المختلفة ، في مقدمة ابن خلدون .

يلاحظ انها لا تخرج — من حيث الاساس — عن نطاق الآراء الشائعة بين مفكري الاسلام في عهد ابن خلدون ؛ ومن المعلوم انهــا تنحدر من نظرية ارسطو في النفس .

فنستطيع ان نقول : ان ابن خلدون اقتدى باسلافه واتبعهم في هــذا الامر ، وقبل كل ما كان يقول به معاصروه في هــذا الصدد . وكلما احتاج الى « دليل نفسي » في ابحاثه الاجتماعية ، رجع الى الآراء التي كانت منتشرة في زمانه ، واقتبس منها ما شاء اقتباسه من الحجج والبراهين .

ومع هذا كله ، فقــد توصل ابن خلدون — بنظره الثــاقب وحدسه العبقري — الى بعض الملاحظات القيمة في الحوادث النفسية ، ودوّن بعض الآراء الطريفة — داخل نطاق هذه النظرية القديمة .

ان طائفة من هذه الآراء تظهر منفردة ومتفرقة ؛ غير ان بعضها ينسجم في سلك نظريات عامة مبتكرة .

ولعل اطرف هذه الآراء هي النظرية التي وضعها ابن خلدون عن « عمل الفكر واليد » في حياة الانسان :

يتكلم ابن خلدون في عدة مواضع من المقدمة عن خصائص الانسان، ويمعن النظر في الفروق التي تميزه من الحيوان .

ان الانسان من « جنس الحيوان » . ولكنه يمتاز عن سائر الحيوانات بعدة خصائص ، منها « الفكر والنطق » ، و « العلوم والصنائع » (ص٤٠) ومنها « الحاجة الى الحكم الوازع والسلطان القاهر ، ومنها السعي في المعاش والاعتمال لتحصيله من وجوهه واكتساب اسبابه ، ومنها العمران اي التنازل والتساكن في مصر أو حلة للانس بالعشير واقتضاء الحاجات » (ص ٤٠)

يلاحظ ابن خلدون ان هذه الفروق لم تكن مطلقة كل الاطلاق : لان الاجتماع والحكم من الامور التي تشاهد عند بعض الحيوانات العجم ايضاً ؛ مثلا يوجد عند النحل والجراد نوع « من الحكم والانقياد لرئيس من اشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه » (ص ٤٣) غير ان ابن خلدون يلاحظ في الوقت نفسه ان ذلك موجود « لغير الانسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسية » (ص ٤٣) وان كل ذلك يحصل للحيوانات المذكورة « بطريق الهامي ، لا بفكر وروية » كما يحدث للانسان (ص ٤١)

ومن الواضح الجلي ان ما يقصده ابن خلدون من « من الفطرة والهداية والالهام » في هذا المقام ، يقابل تماما ما نسميه اليوم تارة باسم « الغريزة » وطوراً باسم « سوق الطبيعة » ؛ كما ان ما يعنيه من « الفكرة والسياسة والروية » في هذا المضمار يقابل ما نسميه باسم العقل والذكاء .

يظهر من ذلك ان ابن خلدون يميز العقل من الغريزة ، والافعال المفكورة الارادية من الافعال الانسياقية الاضطرارية . فنجده يقرر — لذلك — « ان افعال الانسان تصدر بالفكر والروية ، لا بالطبع » (ص ٣٩٠) ويرد — بهذه الصورة — الفروق التي تلاحظ بين الانسان والحيوان من جهة « الاجتماع والحكم » أيضاً الى عامل « الفكر » .

هذا ، ويقرر ابن خلدون من جهة اخرى « ان العلوم نتيجــة الفكر » و « ان الصنائع محصول اليد في خدمة الفكر »

ولذلك نستطيع أن نقول ان جميع الفروق التي تميز الانسان من الحيوان ترجع — في نظر ابن خلدون — الى هــذين العاملين الاساسيين : الفكر واليد ؛ الفكر الذي يدرك الكليات ويتناولها بالتحليل والتركيب ، واليد التي تعمل في خدمة الفكر .

يتتبع ابن خلدون بهذه الصورة عمل الفكر واليد في حياة الانسان بكل اهتمام ، ويظهر الفرق الموجود بين الانسان والحيوان بوضوح تام :

ان الحيوانات تعمل بتأثير الالهام والهداية ، وتستخدم خلال أفعالهــا هذه جوارحها الطبيعية وحدهــا ؛ ولكن الانسان يعمل بالفكر والروية ، ويستخدم خلال أعماله هذه الآلات التي يصنعها بيديه ، عوضاً عن الجوارح الطبيعية التي يستعملها الحيوان :

« لما كان العدوان طبيعياً في الحيوان ، جعل (الله سبحانه) لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره ، وجعل للانسان — عوضاً عن ذلك كله — الفكر واليد . فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر ، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع ، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة ، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة ، والتراس النائبــة عن البشرات الجاسية ، الى غير ذلك . . . » (ص ٤٢)

ان الملاحظات التي يبديها ابن خلدون في هذا الصدد تنطوي على نظرة فلسفية هامة .

في الواقع ، ان امتياز الانسان بالفكر ، كان من الامور التي قــال بها المفكرون منذ الازمنة القديمة ؛ كما ان اختصاص الانسان باليد ، كان من الحقائق التي انتبه اليها العلماء منذ عهد ارسطو . غير ان الحكيم المشار اليــه كان قد اعتبر « اليد » كوصف من الاوصاف البدنية التي تميز نوع الانسان

عن سائر صنوف الحيوان ؛ ولم ينظر الى « عمل اليد في الحياة النفسية والاجتماعية » بمثل هذا النظر الدقيق الشامل ابداً .

واما ابن خلدون فقد قرنَ « الفكر باليد » بكل وضوح ، واظهر « عمل اليد الاساسي » في خدمة الفكر وفي صنع الآلات التي تنوب عن الجوارح بكل اهتمام ...

ان ملاحظات ابن خلدون في هذا المضمار ، ترفعه الى مصاف مفكري القرن العشرين : فان البحاثة الانكليزي « طوينبي » — عندما استعرض عمل اليد في الحياة — في المجلد الثالث من دراسته القيمة — ، قد ذكر رأي الفيلسوف الشهير « برغسون » Bergson في هذا الصدد ؛ وقرر في الوقت نفسه ان نظرية برغسون هذه كانت مسرودة في مقدمة ابن خلدون بكل وضوح . (هامش الصفحة ٨٦ من المجلد الثالث) .

وفي الواقع ، لقد كتب برغسون في الكتاب الذي نشره سنة ١٩٣٢ ، بعنوان « ينبوعا الاخلاق والدين » ، العبارات التالية :

« أن الحياة ، انما هي بعض الجهد للحصول على بعض الاشياء من الطبيعة الخام ... والغريزة والذكاء ، — في حالتها المكتملة — انما هما واسطتان تستخدمان آلة لهذا الغرض : ففي الغريزة تكون الآلة المستعملة جزءاً من الكائن الحي ؛ وفي الذكاء تكون الآلة من الجمادات (الاجنبية على الكائن الحي) ؛ وهذه الآلة الجامدة ، كان لا بد من اختراعها ، وصنعها ، وتعلم استعمالها ... » (ص ١٢٢ من كتاب برغسون)

اذا قارنا هذه الفقرات التي نقلناها عن كتاب برغسون ، بالفقرات التي أدرجناها آنفا نقلا عن مقدمة ابن خلدون ، وجدنا ان مضمون الاولى لا يختلف عن مضمون الثانية من حيث الاساس ، وان كل واحدة منها تعبر عن نظرية واحدة ، ولكن باسلوب خاص بها .

واذا تذكرنا ان برغسون كتب ما كتبه في هذا الصدد قبل أحد عشر عاما فقط ، في حين ان ابن خلدون كتب ما كتبه في هذا المضمار قبل مدة تناهز ستة قرون ، اضطررنا الى القول : بان نظرية ابن خلدون في هـذه القضية كانت من نوع « حدس العبقرية » تماماً .

— ٣ —

اذا تتبعنا فصول المقدمة — من وجهة مباحثها النفسية — وجدنا فيهـا نظرية واسعة النطاق عن « الملكات » تتناول كيفيـة تكونها من جهة ، وعملها في حياة الانسان العقلية والعملية من جهة اخرى .

١ — الملكة — التي يتكلم عنها ابن خلدون — هي « الصفة الراسخة » التي تكتسبها النفس من جراء التكرار والممارسة ، والتي تؤدي الى حصول الاعمال الفكرية والجسدية بسرعة وسهولة ، اذ تجعلها بمثابة « الجبلة والفطرة » :

« الملكة ، صفة راسخة في النفس ، تحصل عن استعمال الفكر وتكرره مرة بعد اخرى » (ص ٤٠٠)

« الصناعة ملكة في امر عملي فكري » (ص ٣٩٩)

« اللغة ملكة في اللسان ، الخط صناعة ملكتها في اليد »

« اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة . اذ هي ملكات في اللسان للعبـارة عن المعاني » (ص ٥٥٤)

« ان الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه ، انمـا هو بحصول ملكة في الاحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله . وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلا . وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي ، لاننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدىء فيه ، وبين العامي الذي لم يعرف علما وبين العـالم النحرير . والملكة انما هي للعالم او الشادي في الفنون دون سواها » (ص ٤٣٠)

« المطلوب من التكاليف كلها (اي التكاليف الدينية) حصول ملكة راسخة في

النفس ، يحصل عنها علم اضطراري للنفس وهو . . . العقيدة الايمانية » (ص ٤٦١)

« ان ملكة الايمان اذا استقرت ، عسر على النفس مخالفتها ، شأن الملكات اذا استقرت . فانها بمثابة الجبلة والفطرة » (ص ٤٦٢) .

٢ – ان نظرية ابن خلدون في الملكات ، تستند الى ملاحظة مبدأ نفسي عام : ان كل فعل – ماديا كان او معنوياً ، فكريا كان او بدنياً – لا بد من ان يترك اثراً في النفس . فاذا تكرر الفعل ، وتكرر اثره في النفس ، تولد من ذلك صفة ، ثم رسخت تلك الصفة ، فكونت ملكة . والملكة التي تحدث – على هذا المنوال – من جراء تكرر الفعل ، تنمو شيئا فشيئا ، تبعاً لهذا التكرر ، كأنها تتغذى به .

يعبر ابن خلدون عن ذلك بعبارات واضحة تماما :

« ان الافعال لا بد من عود آثارها على النفس » (ص ٣٩٩)

« ان الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكرره » (ص ٥٣٤) .

« الملكات لا تحصل الا بتكرار الافعال . لان الفعل يقع أولاً ، وتعود منه للذات صفة . ثم تتكرر ، فتكون حالاً . ومعنى الحال انها صفة غير راسخة . ثم يزيد التكرار ، فتكون ملكة ، اي صفة راسخة » (ص ٥٥٤) .

« تنمو قوى الملكة بتغذيتها » (ص ٥٧٥) .

« ان الملكات اذا استقرت ورسخت في محالها ، ظهرت وكأنها طبيعة وجبلة لذلك المحل » (ص ٥٦٢) .

٣ – لا يكتفي ابن خلدون بتقرير هذه الامور ، بل يعللها بردها الى قانون نفسي عام : ان النفس الانسانية – وقواها المختلفة – لا تظهر دفعة ، ولا كاملة ، بل انها تخرج من القوة الى الفعل شيئاً فشيئاً ، فتنمو وتنشأ تدريجاً :

« ان النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات » (ص ٤٣٣)

« ان النفس الناطقة للانسان ، انما توجد فيه بالقوة . وان خروجها من القوة الى الفعل ، انما هو بتجدد العلوم والادراكات » (ص ٤٢٨) .

« الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة الى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدريج حتى تكمل . ولا يحصل ذلك دفعة ، وانما يحصل في ازمان واجيال . ان حروج الاشياء من القوة الى الفعل لا يكون دفعة، ولا سيا في الامور الصناعية » (ص ٤٠٠) .

« ان النفس وان كانت في جبلتها واحدة بالنوع ، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الادراكات . واختلافها انما هو باختلاف ما يرد عليها من الادراكات والملكات والالوان التي تكيفها من خارج . فبهذه الصورة يتم وجودها ، وتخرج من القوة الى الفعل صورتها » (ص ٥٧٨)

٤ — يتتبع ابن خلدون كيفية تكون الملكات في شتى الميادين ، من الاخلاق الي العلوم والصنائع والعبادات :

« الملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر ، وملكة الكتابة بحفظ الاسجاع والترسيل ، والعلمية بمخالطة العلوم والادراكات والابحاث والانظار ، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الاصول ، والصوفية الربانية بالعبادات والاذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق » (ص ٥٧٨)

٥ — يلاحظ ابن خلدون « ان الصنائع والملكات لا تزدحم » (ص٥٦٩) ويعلل ذلك بما يلي : ان الملكات صفات للنفس ، والنفس اذا اتصفت بصفة ما ، يصعب عليها ان تتصف بصفة اخرى ، ولا سيما اذا كانت هذه الصفة مخالفة للاولى . وبتعبير آخر : ان النفس تتلون بالملكات ، فاذا تلونت بلون من الالوان يصعب عليها قبول لون آخر ، غير اللون الاول .

ويستنتج ابن خلدون من هذه الملاحظة الاساسية القاعدة الجوهرية التالية :

« من كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات ، واحسن استعداداً لحصولها » (ص ٤٠٥) .

ويقول ، بالاستناد الى ذلك : « ان من سبقت له اجادة في صناعة ،

فقل أن يجد في اخرى ، او يستولي فيها على الغاية » (ص ٥٦٩).

و « ان من حصلت له ملكة في صناعة ، قل أن يجيد بعد في ملكة اخرى » (ص ٤٠٥)

يخصص ابن خلدون فصلا كاملا لشرح هذه القضية وتعليلها :

« مثال ذلك الخياط . اذا اجاد ملكة الخياطة وأحكمها ورسخت في نفسه ، فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء ، الا ان تكون الاولى لم تستحكم بعد ، ولم ترسخ صبغتها .

« والسبب في ذلك : ان الملكات صفات النفس والوان ، فلا تزدحم دفعة . ومن كان على الفطرة كان اسهل لقبول الملكات وأحسن استعدادا لحصولها . فاذا تلونت النفس بالملكة الاخرى وخرجت عن الفطرة ، ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة . فكان قبولها للملكة أضعف . وهذا بين يشهدله الوجود : فقل ان تجد صاحب صناعة يحكمها ، ثم يحكم من بعدها اخرى ، ويكون فيهما معاً على رتبة واحدة من الاجادة » (ص ٤٠٥)

ان هذا المبدأ لايختص بالصنائع العملية وحدها ، بل يشمل الاعمال الفكرية ايضاً . ولذلك يعقب ابن خلدون على العبارة الاخيرة بقوله :

« حتى ان اهل العلم الذين ملكتهم فكرية ، فهم بهذه المثابة . ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم واجادها في الغاية ، فقل ان يجيد ملكة علم آخر على نسبته . بل يكون مقصرا فيه ان طلبه ، الا في الاقل النادر من الاحوال » (ص ٤٠٥)

يطبق ابن خلدون هذا المبدأ على شؤون اللغة والادب ايضاً : فيقرر في احد فصول الباب السادس « ان الذوق لا يحصل غالبا للمستعربين من العجم » (ص ٥٦٢) كما يقرر في فصل آخر من الباب المذكور « ان اهل الامصار قاصرون في تحصيل ملكة اللسان المضري » (ص ٥٦٤). وفي فصل آخر : « لا تتفق الاجادة في فني المنظوم والمنثور معاً ، الا الاقل » (ص ٥٦٨)

ويقول كذلك ، في احد الفصول الناقصة في طبعات البلاد العربية « ان العجمة

اذا سبقت الى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن اهل اللسان العربي (ص٢٧٤–٢٧٨ ج٣ – طبعة كاترمير) ويستند في شرح وتعليل ذلك كله الى القاعدة التي ذكرناها انفاً .

وزد على ذلك ، انه يطبق المبدأ المذكور على قضايا الاخلاق ايضاً في بعض الأحيان :

« ان الافعال لا بد من عود آثارها على النفس . فافعال الخير تعود بآثار الخير والذكاء ، وافعال الشر تعود بضد ذلك ، فتتمكن وترسخ ان سبقت وتكررت ، وتنقص خلال الخير ان تأخرت عنها بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس ، شأن الملكات الناشئة عن الافعال » (ص ٣٩٩)

«ان النفس اذا كانت على الفطرة الاولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير وشر . . .

« وبقدر ما سبق اليها من احد الخلقين تبعد عن الاخر ، ويصعب عليها اكتسابه . فصاحب الخير اذا سبقت الى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته ، بعد عن الشر ، وصعبت عليه طريقه . وكذا صاحب الشر ، اذا سبقت اليه ايضاً عوائده . . » (ص ١٢٣)

٦ – لا شك ان نظرية ابن خلدون هذه تنطوي على ملاحظات صائبة وهامة جداً ، غير انها لا تنطبق على الحقائق تماماً ، اذا اطلقت اطلاقاً .

ويظهر لنا ان ابن خلدون نفسه كان قد لاحظ بعض الامور التي تنافي هذه القاعدة بعض المنافاة ، فتستوجب تقييدها ببعض القيود :

لانه قد قرر ان « كل صناعة مرتبة ، يرجع منها الى النفس اثر يكسبها عقلا جديداً ، تستعد به لقبول صناعة اخرى ، يتهيأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف » (ص ٤٣٣)

ولا شك ان في هذه القضية ما يقيد ويتمم القاعدة الآنفة الذكر : ان إجادة صناعة من الصناعات ، قد تحول دون الاجادة في الصناعات الاخرى ؛

غير انها قد تكون مرحلة تعد النفس لقبول صناعة اخرى . ومن الطبيعي ان ذلك يختلف باختلاف انواع تلك الصناعات .

هذا ، ولا بد لنا من ان نشير في هذا المقام ، الى ما يقرره ابن خلدون عن زيادة العقل من جراء كثرة العلوم والصنائع :

ان « حسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العادية ، يزيد الانسان ذكاء في عقله واضاءة في فكره ، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس . اذ قدمنا ان النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات ، فيزدادون بذلك كيساً لما يرجع الى النفس من الاثار العلمية » (ص ٤٣٣)

اننا نعتقد ان هذه الملاحظة ايضاً تقيّد وتتمم القاعدة المذكورة آنفاً .

فيجب علينا ان ننظر الى هذه الابحاث ، كملاحظات متممة لنظرية الملكات بوجه عام ، ونظرية « عدم ازدحام الملكات » بوجه خاص .

ولا نرانا في حاجة الى القول بان نظرية الملكات التي لخصناها آنفاً ، لهي من اهم الاسس التي يبني عليها ابن خلدون آراءه في التربية والتعليم .

— ٤ —

واما الملاحظات النفسية المتفرقة ، المبثوثة في مختلف فصول المقدمة فكثيرة ومتنوعة . ولذلك رأينا ان نكتفي باستعراض اهمها ، كما يلي :

أ) — يلاحظ ابن خلدون ان النفس تبتهج من الادراك :

« كل مدرك ، له ابتهاج بما يدركه . واعتبره بحال الصبي في اول مداركه الجسمانية . . كيف يبتهج بما يبصره من الضوء وبما يسمعه من الاصوات »(ص٥١٧)

ب) — يقرر ابن خلدون تأثير « التشيع » في المحاكات الذهنية ، ويعبر عن هذا التأثير بكل وضوح :

« ان النفس اذا كانت في حالة الاعتدال فيقبول الخبر اعطته حقه من التمحيص والنظر ، حتى تتبين صدقه من كذبه . واذا خامرها تشيع لرأي او نحلة ، قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص » (ص ٣٥)

ج) — يلاحظ ابن خلدون تأثير الاحوال النفسية في الافعال البدنية ، عن طريق « الايحاء الذاتي » حسب تعبير علماء النفس الحاليين :

« ان الماشي على حائط أو حبل منتصب ، اذا قوي عنده توهم السقوط ، سقط بلا شك . ولذلك نجد كثيرا من الناس يعودون انفسهم ذلك ، حتى يذهب عنهم هذا الوهم . فتجدهم يمشون على حرف الحائط والحبل المنتصب ، فلا يخافون السقوط . . . ان ذلك من آثار النفس الانسانية ، وتصورها للسقوط من اجل الوهم » (ص ٥٠١)

لا يغفل ابن خلدون عن حوادث « الايحاء الخارجي » ايضاً . لانه يتكلم في فصل السحر والطلسمات عن تأثير المشعوذين في القوى المتخيلة تأثيراً يشبه تأثير الايحاء في التنويم شبها تاما :

ان احد انواع السحر يتأتى من تأثير الساحر في القوى المتخيلة . « يعمد صاحب هذا التأثير الى القوى المتخيلة ، فيتصرف فيها بنوع من التصرف ، ويلقي فيها انواعاً من الخيالات والمحاكاة ، وصورا مما يقصده من ذلك ، ثم ينزلها الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه ، فينظر الراؤن كأنها في الخارج، وليس هناك شيء من ذلك . كما يحكى عن بعضهم انه يرى البساتين والانهار والقصور ، وليس هناك شيء من ذلك » (ص ٤٩٨)

د) — يقرر ابن خلدون العلاقة القوية التي تربط العمل بالفكر :

ان « وجود الصنائع دون الفكر ممتنع ، لانها ثمرته وتابعة له » (ص ٤١١) .

« الفعل الصناعي مسبوق بتصورات » (ص ٥٢٧) .

« التصور والارادات امور نفسانية ، ناشئة في الغالب عن تصورات

سابقة يتلو بعضها بعضاً » (ص ٤٥٨) .

« من شروط الصناعة أبداً تصور ما يقصداليه بالصنعة . فمن الامثال السائرة للحكماء ان اول العمل آخر الفكرة وآخر الفكرة اول العمل » .(ص ٥٢٨)

يتكلم ابن خلدون عن هذه القضية بتفصيل اوفى في فصل خاص . وهو من الفصول الناقصة في طبعات البلاد العربية :

« فصل في ان عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر » . (ص ٣٦٤-٣٦٧ ج ٢ طبعة كاترمير)

ومما يقرره ابن خلدون في الفصل المذكور : ان عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة وافعال . والافعال البشرية تمتاز عن افعال سائر الحيوانات بكونها « منظمة ومرتبة » فان الفكر يدرك الترتيب الطبيعي الموجود بين الحوادث ، ويراعي ذلك الترتيب في اعماله . فاذا قصد المرء ايجاد شيء من الاشياء ، تتبع سلسلة الاسباب التي تؤدي الى حدوث ذلك الشيء ، وسلسلة الشروط التي يتوقف عليها تكوينه . واذا وصل الى السبب الاخير ، والشرط الاصلي ، بدأ العمل منه :

« مثلا لو فكر في ايجاد سقف يكنه ، انتقل بذهنه الى الحائط الذي يدعمه ، ثم الى الاساس الذي يقف عليه الحائط ، فهو آخر الفكر . ثم يبدأ في العمل بالاساس ، ثم بالحائط ، ثم بالسقف ، وهو آخر العمل . وهذا معنى قولهم : أول العمل آخر الفكرة واول الفكرة آخر العمل » (ص ٣٦٤ ، ج ٢ – طبعة كاترمير)

ه) — يميز ابن خلدون العلم النظري البحت من العلم المقرون بالنزوع والدافع الى العمل (ص ٤٦١) ؛ كما يميز بين معرفة صناعة من الصنائع علماً ، وبين إحكامها عملا » (ص ٥٦٠)

« ان صناعة العربية انما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها ... وليست نفس الملكة . وانما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما ولا يحكمها عملا . مثل ان يقول بصير بالخياطة غير محكم لملكتها في التعبير عن بعض انواعها : الخياطة

هي ان يدخل الخيط في خرت الابرة ، ثم يغرزها في لفقي الثوب مجتمعين ، ويخرجها من الجانب الاخر ، بمقدار كذا . ثم يردها الى حيث ابتدأت ويخرجها قدام منفذها الاول بمطرح ما بين الثقبين الاولين . ثم يتمادى على ذلك الى آخر العمل ، ويعطي صورة الحبك والتنبيت والتفتيح وسائر انواع الخياطة واعمالها ، وهو اذا طولب ان يعمل ذلك بيده لا يحكم منه شيئاً .

« و كذا لو سئل عالم بالنجارة عن تفصيل الخشب فيقول : هو ان تضع المنشار على رأس الخشبة وتمسك بطرفه وآخر قبالتك ممسك بطرفه الاخر ، وتتعاقبانه بينكما واطرافه المضرسة المحددة تقطع ما مرت عليه ذاهبة وجائية ، الى ان ينتهي الى آخر الخشبة . وهو لو طولب بهذا العمل او شيء منه لم يحكمه » (ص ٥٦٠)

يطبق ابن خلدون هذا المبدأ على مسائل الاخلاق والسلوك ، ويميز العلم من الاتصاف من هذه الوجهة ايضاً . ويقول : ان الفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين العلم والاتصاف .

« ان كثيرا من الناس يعلم ان رحمة اليتيم والمسكين قربة الى الله تعالى ، مندوب اليها . ويقول بذلك ويعترف به ، ويذكر مأخذه من الشريعة . وهو لو رأى يتيما او مسكيناً من ابناء المستضعفين لفر عنه واستنكف ان يباشره فضلا عن المسح عليه للرحمة وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة . فهذا انما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف » (ص ٤٦٠ - ٤٦١) .

« ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف بان رحمة المسكين قربة الى الله تعالى مقام آخر اعلى من الاول ، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها ، فمتى رأى يتيما او مسكيناً بادر اليه ، ومسح عليه ، والتمس الثواب في الشفقة عليه ، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دفع عنه . ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده » (ص ٤٦١)

« وليس الاتصاف بحاصل بمجرد العلم ، حتى يقع العمل ويتكرر مرارا غير منحصرة ، فترسخ الملكة ، ويحصل الاتصاف .

« ان العلم الاول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع . . . والمطلوب انما هو العلم الحالي الناشيء عن العادة » (ص ٤٦١)

و) – يتكلم ابن خلدون عن كيفية تكون الطبائع والسجايا ، من جراء الالفة والمران :

« الانسان ابن عوائده ومألوفه ، لا ابن طبيعته ومزاجه » (ص ١٢٥)

«ان تكون السجايا والطبائع انما هو من المألوفات والعوائد» (ص ١٣٨)

« ان العوائد تقلب طباع الانسان الى مألوفها فهو ابن عوائده لا ابن نسبه » (ص ٣٨٤)

« ان النفس اذا الفت شيئاً صار من جبلتها وخلقتها » (ص ٩٠)

« اذا الف الانسان بعض الاحوال ، صار ذلك له خلقاً وملكة وعادة ، تنزل منزلة الطبيعة والجبلة » (ص ١٢٥)

« ان القريحة مثل الضرع : تزيد بالامتراء ، وتجف بالترك والاهمال » (ص ٥٧٥)

ز) – يقدر ابن خلدون اهمية التجريد في الحياة الفكرية ، ويعتبر النظر في الكليات من اهم ميزات الانسان . ومع هذا يرى ان استرسال الذهن في ذلك ، واعتياده له لا يخلو من بعض المحاذير في الامور العملية والسياسية ؛ ولذلك يقرر في فصل خاص « ان العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها » (ص ٥٤٢) . ويعلل ذلك بالملاحظات التالية :

« والسبب في ذلك انهم معتادون النظر الفكري ، والغوص على المعاني ، وانتزاعها من المحسوسات ، وتجريدها في الذهن امورا كلية عامة ، ليحكم عليها بامر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا امة ولا صنف من الناس . ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات » كما انهم « يقيسون الامور على اشباهها وامثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي* ولا تزال احكامهم وانظارهم كلها في الذهن ، ولا تصير الى المطابقة (اي لا تطبق على الخارج المحسوس) الا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة الى المطابقة ، وانما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك ، كالاحكام الشرعية . فانها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة ، فتطلب

* يلاحظ ان ابن خلدون يعني بالعلماء في هذا الفصل علماء الدين والفقهاء وحدهم .

مطابقة ما في الخارج لها ، عكس الانظار في العلوم العقلية التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج . فهم متعودون في سائر انظارهم الامور الذهنية والانظار الفكرية ، لا يعرفون سواها . والسياسة يحتاج صاحبها الى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الاحوال ويتبعها . فانها خفية . ولعل ان يكون فيها ما يمنع الحاقها بشبه أو مثال ، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها . ولا يقاس شيء من احوال العمران على الآخر ، كما اشتبها في امر واحد فلعلهما اختلفا في امور . فتكون العلماء - لاجل ما تعودوه من تعميم الاحكام وقياس الامور بعضها على بعض - اذا نظروا في السياسة ، افرغوا ذلك في قالب انظارهم ونوع استدلالاتهم ، فيقعون في الغلط كثيرا . . .» (ص ٥٤٢)

ح) — يميز ابن خلدون الحوادث النفسية الاطلاعية عن الانفعاليـة في فصل علم التصوف ، ويوضح كلا منها على حدة :

« ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك . وادراكه نوعان : ادراك للعلوم والمعارف ، من اليقين والشك والظن والوهم . وادراك للاحوال القائمة من الفرح والحزن ، والقبض والبسط ، والرضى والغضب ، والصبر والشكر وامثال ذلك . فالروح العاقل والمتصرف في البدن تنشأ من ادراكات وارادات واحوال . وهي التي يميز بها الانسان . وبعضها ينشأ من بعض ، كما ينشأ العلم من الادلة ، والفرح والحزن عن ادراك المؤلم والمتلذذ به ، والنشاط عن الجمام والكسل عن الاعياء » (ص ٤٦٨)

ط) — يدون ابن خلدون عـدة ملاحظات هامـة عن «اللذة» وعن الحسن والجمال » في فصل الغناء :

« ان اللذة كما تقرر في موضعه ، هي ادراك الملائم . والمحسوس انما تدرك منه كيفية . فاذا كانت مناسبة للمدرك وملائمة كانت ملذوذة ، واذا كانت منافية له منافرة كانت مؤلمة . فالملائم من الطعوم ما ناسبت كيفيته حاسة الذوق في مزاجها ، وكـذا الملائم في الملموسات وفي الروائح ، ما ناسب مزاج الروح القلبي البخاري . لانه المدرك ، واليه تؤديه الحاسة ، ولهذا كانت الرياحين والازهار والعطريات احسن رائحة واشد ملاءمة للروح لغلبة الحرارة فيها — التي هي مزاج الروح القلبي — واما

المرئيات والمسموعات فالملائم فيها تناسب الاوضاع في اشكالها وكيفياتها ، فهو انسب عند النفس واشد ملاءمة لها . فاذا كان المرئي متناسباً في اشكاله وتخاطيطه – التي له بحسب مادته – بحيث لا تخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة والوضع ، وذلك هو معنى الجمال والحسن في كل مـدرك – كان ذلك حينئذ مناسباً للنفس المدركة فتلتذ بادراك ملائمها . ولهذا تجد العاشقين المستهترين في المحبـة يعبرون عن غاية محبتهم وعشقهم بامتزاج ارواحهم بروح المحبوب . وفي هذا سر تفهمه ان كنت من اهله وهو اتحاد المبدأ وان كل ما سواك اذا نظرته وتأملته رأيت بينك وبينـه اتحادا في البداءة يشهد لك به اتحادكما في الكون . ومعناه من وجه آخر ان الوجود يشرك بين الموجودات كما تقوله الحكماء . فتود ان يمتزج بما شاهدت فيه الكمال لتتحد به ، بل تروم النفس حينئذ الخروج عن الوهم الى الحقيقة التي هي اتحاد المبدأ والكون .

« ولما كان انسب الاشياء الى الانسان واقربها الى ان يدرك الكمال في تناسب موضوعها هو شكله الانساني ، كان ادراكه للجمال والحسن في تخاطيطه واصواته من المدارك التي هي اقرب الى فطرته . فيلهج كل انسان بالحسن من المرئي او المسموع بمقتضى الفطرة . والحسن في المسموع ان تكون الاصوات متناسبـة لا متنافرة . وذلك ان الاصوات لها كيفيات من الهمس والجهر ، والرخاوة والشدة ، والقلقلة والضغط وغير ذلك . والتناسب فيها هو الذي يوجب لها الحسن » (ص ٤٢٤–٤٢٥)

ي) – يلمح ابن خلدون مبدأ نسبية الادراكات ، ويعبر عن هذه النسبية بأصرح العبارات في فصل علم الكلام :

« ان الوجود كله عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه ، لا يعدوها والامر في نفسه خـلاف ذلك ، والحق من ورائه . ألا ترى الاصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات ؟ وكذلك الاعمى ايضا يسقط عنده صنف المرئيات . . .

« ولو سئل الحيوان العجم ونطق ، لوجدناه منكرا للمعقولات وساقطـة لديه بالكلية » (ص ٤٥٩)

يلاحظ ابن خلدون آثار هذه النسبية ، حتى في انواع الرؤيا واحلام المنام ، ويصرح بها في فصل تعبير الرؤيا :

« ان الخيال اذا القي اليه الروح مدركه ، فانمـا يصوره في القوالب المعتـادة

للحس . وما لم يكن الحس ادركه قط ، فلا يصور فيه . فلا يمكن من ولد اعمى ان يصور له السلطان بالبحر ، والعدو بالحية ، ولا النساء بالاواني ، لانه لم يدرك شيئاً من هذه . وانما يصور له الخيال امثال هذه في شبهها ومناسبها من جنس مداركه التي هي المسموعات والمشمومات » (ص ٤٧٧)

— ٥ —

لا يكتفي ابن خلدون بملاحظة الحوادث النفسية المتعلقة بالافراد وحدها، بل يتطرق الى « النفسيات الاجتماعية والمعشرية » ايضاً في بعض الاحيان . ويسعى لتعليل بعض الامور الاجتماعية بالنزعات النفسية في عدة فصول

فانه عندما يقرر « ان الظلم مؤذن بخراب العمران » (ص ٢٨٦) وحينما يقول « ان المغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر احواله وعوائده» (ص ١٤٧) يدعم رأيه في هذا الصدد ببعض الملاحظات المتعلقة بالنفس الانسانية

وكذلك في كثير من الفصول : فانه عندما يقرر « ان البدو اقرب الى الخير من اهل الحضر » (ص ١٢٣) وانهم اقرب الى الشجاعة منهم (ص ١٢٥) وان معاناة اهل الحضارة للاحكام مفسدة للبأس فيهم، وذاهبة بالمنفعة منهم (ص ١٢٥) وان الملك والدولة العامة انما يحصلان بالقبيل والعصبية (ص ١٥٤) وحينما يقول ان الدولة اذا تمهدت واستقرت فقد تستغني عن العصبية (ص ١٥٤) وعندما يشرح تأثير الدين في تكوين الدول العظيمة (١٥٧) وحينما يقول ان من طبيعة الملك الترف ، والدعة والسكون (ص ١٦٧) ... يستند الى ملاحظات نفسية خاصة

وكذلك ، حينما يبين تأثير التجارة (٣٨٦) والصناعة (٢٨٠) والحضارة (٢٨٣) في الذكاء والاخلاق يشرح ويعلل الآراء التي يبديها في هذا الصدد ، بمباحث نفسية كما انه يدوّن كثيراً من الملاحظات النفسية الاجتماعية في ابحاث الحروب والعصبية ، والتعلم والتعليم ايضاً .

التربية والتعليم

في مقدمة ابن خلدون آراء وملاحظات كثيرة عن التربية والتعليم .

ان قسما من هذه الآراء مدون في فصول خاصة ، في البـاب السادس — باب العلم والتعليم — . وهذه الفصول الخاصة ، هي التي تستلفت عـادة انظار الذين يدرسون المقدمة من وجهة التربية والتعليم . فان المؤلفات الباحثة في تاريخ التربية بوجه عام ، وتاريخ التربية عند العرب بوجه خاص ، انما تشير الى آراء ابن خلدون في التربية والتعليم ، حسب ما جاء في الفصول المذكورة وحدها .

ولكننا نلاحظ ان آراء ابن خلدون في التربية والتعليم لا تنحصر في ما جاء في الفصول المذكورة ؛ حتى انهـا لا تتمثل تمثيلا كافيا بمباحث هذه الفصول . لان ابن خلدون قد دوّن كثيراً من الآراء والملاحظات التربيوية في ثنايا الفصول المختلفة بصورة عرضية ؛ فاذا اردنا ان نحيط علماً بكل مـا كتبه في التربية والتعليم ، يجب علينا ان نقوم بابحاث واسعة النطاق في سائر فصول المقدمة

١ — ان الفصول التي تحوم مواضيعها حول التربية والتعليم بصورة مباشرة، تبلغ خمسة عشر ، وهي :

فصل في ان العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري (ص ٤٢٦) — في وجه الصواب في تعليم العلوم وطرق افادته (ص ٥٣٣) — في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الامصار الاسلامية في مذاهبه (ص ٥٣٧) في ان الشدة بالمتعلمين مضرة بهم (ص ٥٤٠) — في ان كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل (ص ٥٣١) — في ان كثرة الاختصارات المؤلفة بالعلوم مخلة بالتعليم (ص ٥٣٢) — في ان العلوم الآلية لا توسع فيها الانظار ولا تفرع المسائل (ص ٥٣٦) — في ان التعليم للعلم من جملة الصنـائع (ص ٤٣٠) — في ان

الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم (ص ٥٤١) — في تعليم اللسان المضري (ص ٥٥٩) — في ان ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ، ومستغنية عنها في التعليم (ص ٥٦٠) — في صناعة الشعر ووجه تعلمه ص (٥٦٩) — في ان حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ ، وجودتها بجودة المحفوظ (ص ٥٧٨) — في ان الصنائع لا بد لها من التعليم (ص٣٩٩) — فيمن حصلت له ملكة في صناعة ، فقل ان يجيد بعدها في ملكة اخرى (ص ٤٥٥) .

واما الفصول التي تحوي في ثناياها ملاحظات هامة في التربية والتعليم ، فهي ايضا كثيرة ، واهمها هي : فصل في ان الصنائع تكسب صاحبها عقلا ، وخصوصاً الكتابة والحساب (ص ٤٤٨) — في ان الخط والكتابة من عداد الصنائع الانسانية (ص ٤١٧) في ان اللغة ملكة صناعية (ص ٥٥٤)— في ان الصنائع انما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها (ص ٤٠٣) — في تفسير الذوق في مصطلح اهل البيان (ص ٥٦٢) — في ان اهل الامصار على الاطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة (ص ٥٦٤) — في انه لا تتفق الإجادة في فني المنظوم والمنثور الا للاقل (ص ٥٦٨) — في صناعة الغناء (ص ٤٢٣) في العلوم العددية (ص ٤٨٢) — في العلوم الهندسية(ص٤٨٥) — في ابطال الفلسفة (ص ٥١٤) —.

٢ — ان أهم هذه الفصول — من وجهة كثرة الملاحظات التربيوية الواردة فيها — هو فصل « تعليم العلوم » (ص ٥٣٣) ، ثم فصل « تعليم الولدان » (ص ٥٣٧)

يقرر ابن خلدون في فصل تعليم العلوم بعض القواعد العامة التي يجب اتباعها في التعليم بوجه عام ؛ ويعرض في فصل تعليم الولدان الطرائق المتبعة في تعليم الصغار في مختلف البلدان ، بوجه خاص ، ويقارن بين هذه الطرق ويبين

محسناتها ومحاذيرها .

هذا ، واننا نجد من جهة اخرى ، انه يتكلم في فصل تعليم العلوم عن اصول التعليم ، من غير ان يلتفت الى مواد التعليم ؛ في حين انه يبحث في فصل تعليم الولدان عن مناهج الدراسة ومواد التدريس ، من غير ان يتطرق الى كيفية تعليم وتدريس تلك المواد .

وفي الاخير ، نجد انه يستعمل في فصل « تعلم الولدان » تعبيري «التعليم الاول » (ص ٥٣٨) و « التعليم الثاني » (ص ٥٣٩) ؛ ويقصد بالتعليم الاول ما يكون في سن الصبى ، قبل سن البلوغ ؛ وبالتعليم الثاني ما يتم بعد ذلك ، أي بعد تعليم الصبى (ص ٥٣٩) .

ولذلك نستطيع ان نعتبر الفصلين المذكورين بمثابة العمود الفقري من مباحث ابن خلدون في التربية والتعليم

٣ — اذا استعرضنا ما ورد في هذين الفصلين وفي الفصول الاخرى من مقدمة ابن خلدون من الآراء والمعلومات المتعلقة بالتربية والتعليم ، نستطيع ان نجمعها في الانواع والصنوف الثلاثة التالية :

(أ) — المعلومات النفسية ، التي تقوم عليها وتستند اليها نظريات التربية والتعليم .

(ب) — المعلومات التاريخية ، التي تبين الطرق المتبعة في التربية والتعليم في البلاد المختلفة .

(ج) — الوصايا العملية ، التي ترشد المعلمين والمربين الى القواعد التي يجب اتباعها في التربية والتعليم ، والمبادئ النظرية التي تستند اليها تلك الوصايا العملية .

وبما اننا اتخذنا المباحث النفسية موضوعاً لدراسة خاصة (راجعوا ص ٧٩—٩٩ من هذا الجزء) فاننا سنحصر نطاق بحثنا هنا في الصنفين الثاني والثالث من

المواضيع التربيوية التي ذكرناها آنفاً .

ومع هذا ، نود ان نشير الى ان الدراسة الآنفة الذكر – عن النفس الانسانية – يجب ان تعتبر ممهدة لهذه ؛ فالتفاصيل الواردة في تلك الدراسة يجب ان توضع نصب الاعين عند مطالعةهذه ؛ ويجب ان يلاحظ بوجه خاص، ان المباحث التي تشرح « نظرية الملكات »(ص ٨٧–٩٢من هذا الجزء) ، والتي تبين رأي ابن خلدون في وجوب تمييز العلم النظري البحت من العلم المقرون بالنزوع – وفي وجوب التفريق بين معرفة صناعة من الصنائع علما ، وبين إحكامها عملا(ص٩٤–٩٥من هذاالجزء) مما يجب ان يعتبر جزءاً من هذه الدراسة بقدر ما هو جزء من تلك . ونحن نعتقد باننا لا نعدو الحقيقة ، اذا قلنا ان ما يقرره ابن خلدون في هذين البحثين ، انما هو بمثابة « سيكلوجية العلم والتعليم » من أبحاث « التربية والتعليم »

١

نظرات عامة

– ١ –

أ – لا يحاول ابن خلدون تعريف التربيـة ، ولا التعليم ، بل يتكلم عن ذلك كأنه يتكلم عن امور معلومة لا تحتاج الى تعريف .

انه كثيراً ما يتكلم عن التعليم وحده ؛ يتكلم عن تعليم الصنائع ، أو تعليم العلوم ، او تعليم اللغة ، من غير ان يذكر التربية . ومع هـذا ، فانه يتطرق في بعض الاحيان الى مسائل التربية ايضاً ، وان لم يسمها باسم خاص .

فانه يقول مثلاً في فصل « الرحلة في طلب العلم » ما يأتي :

« ان البشر يأخذون معارفهم واخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً والقاء ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة . الا ان حصول

الملكات من المباشرة والتلقين أشد استحكاماً واقوى رسوخاً » (ص ٥٤١) .

يلاحظ ان ابن خلدون — في هذه الفقرات — يقرن المعارف والمذاهب بالاخلاق والفضائل ، ويقرر ان البشر يأخذون ذلك تارة علماً وتعليماً والقاء — يعني عن طريق الفكر — ، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة — يعني عن طريق الفعل ؛ وانه ينظر بهذه الصورة الى التربية والتعليم نظرة شاملة جداً : نظرة تشمل العلوم والاخلاق ، وتتناول طرق اكتسابها — من التعليم الى التلقين والمباشرة والممارسة .

٢ — زد على ذلك ، فان ابن خلدون حينما يتكلم عن الصنائع والعلوم في بعض الفصول ، يبين تأثير العلم في العقل ، ويدخل بذلك في مباحث تشبه مباحث التربية العقلية شبهاً كبيراً

فانه يقرر مثلا في فصل خاص « ان الصنائع تكسب صاحبها عقلا جديداً » . ثم يوضح ذلك بقوله :

« ان اكتساب العلوم والصنائع يوءدي الى « زيادة عقل » الانسان ، ويفيد « النفس الناطقة عقلا فريدا » . والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة . فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلا ، والحضارة الكاملة تفيد عقلا » . . . والصنائع والعلوم يحصل منها زيادة عقل (ص ٤٢٨) .

يشرح ابن خلدون رأيه هذا في موضع آخر بوضوح اكبر ؛ اذ يقول في الفصل الذي يقرر « ان التعليم للعلم من جملة الصنائع » :

كل صناعة مرتبة يرجع منها الى النفس اثر يكسبها عقلا جديدا ، تستعد به لقبول صناعة اخرى ، ويتهيأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف . . . »

. « حسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العادية ، يزيد الانسان ذكاء في عقله واضاءة في فكره ، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس » (ص ٤٣٣) .

ان ما يظهر على اهل الحضر من آثار الذكاء والكمال في العقل ، انما هو من رونق الصنائع والتعليم ، فان لها آثارا ترجع الى النفس » (ص ٤٣٤)

٣ - لا يكتفي ابن خلدون بتقرير هذا المبدأ العـام ، بل يتوسع في تطبيقه على عدة مواضيع ، في عدة علوم :

(أ) — يقرر في فصل الخط والكتابة ، « ان الكتابة اكثر افادة لزيادة العقل وتقوية ملكات الادراك والانتقال » ، ويعلل ذلك بما يلي :

« لانها تشمل على العلوم والانظار ، بخـلاف الصنائع . وبيانه : ان في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية الى الكلمات اللفظية في الخيال ، ومن الكلمات اللفظية في الخيال الى المعاني التي في النفس ، ذلك دائماً . فيحصل لهـا ملكة الانتقال من الادلة الى المدلولات . وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة . فيكسب بذلك ملكة من التعقل ، تكون زيادة عقل ، ويحصل به قوة فطنة وكيس في الامور ، لما تعودوه من الانتقال » (ص ٤٢٩) .

(ب) — وفي فصل الهندسة يقرر ابن خلدون انها تفيد صاحبها « اضاءة في عقله واستقامة في فكره » ، ويعلل ذلك بما يلي :

« لان براهينها كلها بينة الانتظام ، جلية الترتيب ، لا يكاد الغلط يدخل في اقيستها ، لترتيبها وانتظامها . فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع » (٤٨٦)

« وقد زعموا انه كان مكتوباً على باب افلاطون من لم يكن مهندساً فلا يدخلن منزلنا . وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الاقذار ، وينقيه من الاوضار والادران . وانما ذلك لما اشرنا اليه من ترتيبه وانتظامه » (ص ٤٨٦)

(ج) — يقرر ابن خلدون فائدة الحساب ايضاً على هذا المنوال ، ويوصي — لذلك — بالبـدء بالحساب في تعليم الولدان . فانه يقول في فصل العلوم العددية ما يلي :

« هذه الصناعة (صناعة الحساب) حادثة ، احتيج اليها للحساب في المعاملات . وألف النـاس فيها كثيرا ، وتداولوها في الامصار بالتعليم للولدان . ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها ، لانها معارف متضحة وبراهين منتظمة ، فينشأ عنهـا في

الغالب عقل مضيء درب على الصواب . وقد يقال من اخذ نفسه بتعليم الحساب اول امره ، يغلب عليه الصدق ، لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس ، فيصير ذلك خلقاً ، ويتعود الصدق ويلازمه مذهباً » (ص ٤٨٣) .

(د) — ويقول ابن خلدون في بحث الفلسفة — بعد ان يوصي بابطالها — :
« ليس له في علمنا الا ثمرة واحدة ، وهي شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجج ، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين . وذلك ان نظم المقاييس وتركيبها على وجه الاحكام والاتقان ، هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية ، وقولهم بذلك في العلوم الطبيعية ، وهم كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكمية — من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها — ، فيستولي على الناظر فيها — بكثرة استعمال البراهين بشروطها — على ملكة الاتقان والصواب في الحجج والاستدلالات » (ص ٥١٩).

٤ — يتبين من كل ذلك ان ابن خلدون كان معتقداً بتأثير العلم « التربيوي » ، وان لم يسم ذلك بتعبير خاص . ولذلك لا نغالي اذا قلنا ان نظرياته هذه — وان حامت على الأكثر حول التعليم — فانها لا تخلو من نظرات في التربية ايضاً

زد على ذلك ، فاننا نفهم من هذه العبارات ، ان ابن خلدون — خلال كلامه عن التعليم — يلاحظ ما يحصل في نفس المتعلم من « الانتقال » — حسب تعبير العلم الحاضر — Transfert من جراء التعلم . ويقرر ان تأثير التعلم لا ينحصر في العقل وحده، بل يتعداه الى الاخلاق ايضاً ؛ وبتعبير آخر : ان « الانتقال » من التعلم يكون فكرياً وخلقياً في وقت واحد

— ٢ —

١ — يبحث ابن خلدون عن منشأ التعليم ، — بجانب منشأ العلم — ، ويقرر « ان العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري » (ص ٤٢٩ — ٤٣٠) ويعلل ذلك بما يلي :

« ان الانسان تميز عن الحيوانات بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه ،

والتعاون عليه بابناء جنسه ، والاجتماع المهيء لذلك التعاون ، وقبول ما جاءت به الانبياء عن الله تعالى ، والعمل بهوانباع صلاح اخراه . فهو مفكر في ذلك كله دائمًا ، لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين . بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر . وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع .

« ثم من اجل هـذا الفكر ، – وما جبل عليه الانسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع – فيكون الفكر راغبًا في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات ، فيرجع الى من سبقه بعلم ، او زاد عليه بمعرفة او ادراك ، او اخذه ممن تقدمه من الانبياء – الذين يبلغونه لمن تلقاه – فيلقن ذلك عنهم ويحرص على اخـذه وعلمه » (ص ٤٢٩ – ٤٣٠)

« ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر ، ويتمرن على ذلك ، حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له . فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصاً .

« وتتشوف نفوس اهل الجيل النـاشيء الى تحصيل ذلك ، فيفزعون الى اهل معرفته ، ويجيء التعليم من هذا » .

ثم يختم ابن خلدون بحثه هذا ، بقوله :

« فقد تبين بذلك ان العلم والتعليم طبيعي في البشر » (ص ٤٣٠)

٢ – يظهر من هذه الملاحظات بكل وضوح : ان ابن خلدون ينظر هنا الى « التعليم » ، من زاوية « عمله الاجتماعي »، ويقرر بانه «افعولة اجتماعية» حسب تعبيراتنا الحالية .

من المعلوم ان المفكرين كانوا يعرفون التربية والتعليم تارة حسب غاياتها، وطوراً حسب وسائطها . ولكنهم في آخر الامر صاروا يلاحظون انها افعولة اجتماعية ، فأخذوا يعرفونها حسب علاقاتها بالحياة الاجتماعة ؛ حتى ان المفكر الاجتماعي المشهور « أميل دوركهايم » عرّف التربية في أوائل القرن الحالي بقوله « التأثير الذي يجريه الجيل الراشد في الجيل الناشيء »

ان ما كتبه ابن خلدون في هـذا الصـدد – في الربـع الاخير من القرن الرابع عشر – يكتسب خطورة خاصة من هذه الوجهة : لانه يدل دلالة واضحة على انه نظر الى القضية نظر « المفكر الاجتماعي » ،

ولاحظ ان الجيل الناشيء يتشوق الى تلقي العلوم والمعارف من الجيل الذي سبقه ، فردَّ بذلك منشأ التعليم الى هذا « الواقع الاجتماعي »

٣ – يلاحظ ابن خلدون امراً مماثلا لذلك في الصناعات والآداب والتقاليد ايضاً ؛ لانه يقول ما يلي ، في الفصل الذي يقرر « ان التعليم للعلم من جملة الصنائع » :

« ان الحضر لهم آداب في احوالهم في المعاش والمسكن والبناء وامور الدين والدنيا ، وكذا سائر اعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم . فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من اخذ وترك ، حتى كأنها حدود لا تتعدى . وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الاول منهم » (ص ٤٣٣)

ومن الواضح البديهي ان قوله « يتلقاها الآخر عن الاول » ، لا يختلف معنى ومدلولا عن قولنا « يتلقاها الجيل الناشيء عن الجيل الراشد »

٤ – يجد ابن خلدون علاقة قوية بين العلوم وبين الصنائع ؛ ويستعمل كلمة التعليم بمعنى شامل ، يتناول العلوم من جهة ، والصنائع من جهة اخرى :

انه يقرر في احد فصول الباب الخامس – الباحث عن امور المعاش والصنائع – « ان الصنائع لا بد لها من العلم » (ص ٣٦٩) ، كما يقرر في أحد فصول الباب السادس – الباحث عن امور العلم والتعليم – « ، ان التعليم للعلم من جملة الصنائع » (ص ٤٣٠) .

ويعرف ابن خلدون ماهية الصناعة بقوله « الصناعة هي ملكة في امر عملي فكري » (٣٩٩) ؛ كما انه يوضح نظره الى العلم بقوله « الحذق في العلم هو بحصول ملكة في الاحاطة بمبادىء ذلك العلم وقواعده » (ص ٤٣٠)

وبما انه يعتقد ان الملكات كلها – سواء كانت في البدن او في الدماغ – تفتقر الى التعليم ، يقول :

« ولهذا كان السند في التعليم – في كل علم او صناعة – الى مشاهير المعلمين فيها ،

معتبرا في كل افق وجيل » (ص ٤٣٠)

— ٣ —

١ — لا يكتفي ابن خلدون بتقرير منشأ التعليم بنزعة اجتماعية — كما يفعله كل مفكر اجتماعي — « بل ينظر الى تطور التعليم ونشوئه ايضاً بنزعة اجتماعية مثلها : فانه يلاحظ — ان التعليم يتأثر باحوال المجتمع الى حد كبير ، ويتقدم ويتأخر مع تقدم او تأخر الاحوال المذكورة، وذلك في ميداني العلوم والصنائع على حد سواء.

ولذلك نجده يقرر في فصل من فصول الباب الخامس « ان الصنائع انما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته » (ص ٤٠٠) وفي فصل آخر من الباب نفسه « ان الصنائع انما تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها » (ص ٤٠٣) كما انه يقرر في فصل من فصول الباب السادس « ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة » (ص ٤٣٤) .

(أ) — يقول ابن خلدون في فصل الصنائع :

« والسبب في ذلك اولا : « ان الناس ما لم يستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة ، انما همهم في الضروري من المعاش وهو تحصيل الاقوات . . . فاذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الاعمال ، ووفت بالضروري وزادت عليه ، صرف الزائد حينئذ الى الكمالات من المعاش » .

وثانياً : « ان الصنائع والعلوم انما هي للانسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات ، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية ، فهو مقدم عليه لضروريته على العلوم والصنائع ، وهي متأخرة عن الضروري . وعلى مقدار العمران تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ ، واستجادة ما يطلب منها ، بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة . واما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع الا البسيط ، خاصة المستعمل في الضروريات . . . واذا وجدت هذه لا توجد فيه كاملة ولا مستجادة ، وانما توجد فيها بمقدار الضرورة ، اذ هي كلها وسائل الى غيرها، وليست مقصودة لذاتها .

« واذا زخر بحر العمران ، وطلبت فيه الكمالات ، كان من جملتها التأنق في

الصنائع واستجادتها ، فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع اخرى معها ، مما تدعو اليه عوائد الترف واحواله ...

« وقد تنتهي هذه الاصناف – اذا استبحر العمران – الى ان يوجد منها كثير من الكمالات والتأنق فيها في الغاية . وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها بل تكون فائدتها من اعظم فوائد الاعمال ، لما يدعو اليه الترف في المدينة مثل الدهان ... ومعلم الغناء والرقص ... ومثل الوراقين الذين يعانون صناعة انتساخ الكتب وتجليدها وتصحيحها . فان هذه الصناعة ، انما يدعو اليها الترف في المدينة ، من الاشتغال بالامور الفكرية وامثال ذلك . وقد تخرج عن الحد – اذا كان العمران خارجاً عن الحد – كما يبلغنا عن اهل مصر ، ان فيهم من يعلم الطيور العجم والحمر الانسية ، ويتخيل اشياء من العجائب بايهام قلب الاعيان وتعليم الحداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء ورفع الاثقال من الحيوان والحجارة وغير ذلك من الصنائع التي لا توجد عندنا بالمغرب ، لان عمران أمصاره لم يبلغ عمران مصر والقاهرة » (ص ٤٠١)

(ب) – ويقول ابن خلدون في فصل آخر « ان الصنائع تستجاد وتكثر اذا كثر طالبها » . ويعلل ذلك بما يلي :

« والسبب في ذلك ظاهر . وهو ان الانسان لا يسمح بعمله ان يقع مجاناً ، لانه كسبه ومعاشه منه . اذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه . فلا يصرفه الا فيما له قيمة في مصره ، ليعود عليه بالنفع . وان كانت الصناعة مطلوبة وتوجه اليها النفاق ، كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع . فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم . واذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها ، ولا يوجه قصد الى تعلمها ، فاختصت بالترك وفقدت للاهمال » (ص ٤٠٣)

(ج) – ويقول في الفصل الذي يقرر « ان العلوم انما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة » :

« ان تعليم العلم من جملة الصنائع . وقد كنا قدمنا ان الصنائع فانما تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة ، والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة . لانه امر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال أهل

العمران عن معاشهم ، انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع . ومن تشوق بفطرته الى العلم ممن نشأ في القرى والامصار غير التمدنية ، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في اهل البدو كما قدمناه . ولا بد له من الرحلة في طلبه الى الامصار المستبحرة ، شأن الصنائع كلها » (ص ٤٣٤) .

ويستشهد على ذلك باحوال المدن الاسلامية الكبيرة :

« واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صدر الاسلام واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم . : . . ولما تناقص عمرانها وابذعر سكانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعليم » (ص ٤٣٤) .

ويقرر ابن خلدون بعد ذلك ان« العلم والتعليم » كان زاخراً في عهده في مصر القاهرة . قائلا « ونحن لهذا العهد نرى ان العلم والتعليم انما هو بالقاهرة من بلاد مصر » ويعزو استبحار العلم والتعليم هناك لاسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية :

« لما ان عمرانها (اي عمران القاهرة) مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين ، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ، ومن جملتها تعليم العلم »

« وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور منذ مائتين من السنين » — منذ ايام صلاح الدين بن ايوب . وذلك « ان امراء الترك في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم ، لما له عليهم من الرق او الولاء ، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته . فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ، وربطوا عليها الاوقاف المغلة يجعلون فيها شركاً لولدهم ينظر عليها او يصيب منها ، مع ما فيهم غالباً من الجنوح الى الخير والتماس الاجور في المقاصد والافعال . فكثرت الاوقاف لذلك ، وعظمت الغلات والفوائد ، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها ، وارتحل اليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب ، ونفقت بها اسواق العلوم وزخرت بحارها » (ص ٤٣٥) .

اننا نجد في القسم الاخير من هذه الفقرات مثالا بارعاً وقيماً على « عمل

الاقتصاد في التاريخ والعلم والتعليم » ، وتعليلا جريئاً لكثرة الاوقاف ؛ تعليلا يستند الى اظهار الدوافع النفعية التي كانت تستتر وراء الكثير من المعاملات الوقفية .

(د) — يكرر ابن خلدون ويؤكد المبادىء المقررة في هذين الفصلين في عدة فصول لمناسبات شتى . اهمها ما جاء في فصول الخط والكتابة (ص ٤١٧) والغناء (ص ٤٢٣)

٢

اصول التعليم

— ١ —

لقد خص ابن خلدون فصلا من فصول الباب السادس لتقرير « وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته » (ص ٥٣٣ — ٥٣٤) وعرض في الفصل المذكور عدة قواعد تربيوية ، استناداً الى بعض المبادىء النظرية العامة :

١ — ان المبادىء الاساسية التي يستند اليها ابن خلدون في تقرير قواعد التعليم ، والملاحظات الجوهرية التي يبني عليها القواعد المذكورة ، تتلخص فيما يلي :

(أ) — ان الاستعدادات لقبول العلم وفهمه تنشأ تدريجياً . ويكون المتعلم في اول الامر عاجزاً عن الفهم بالجملة ، الا في الاقل ، وعلى سبيل التقريب والاجمال والامثلة الحسية .

(ب) — ان المتعلم اذا حصل على ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي ، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى ما فوق ، حتى يستولي على غايات العلم .

(ج) — اذا عجز الطالب عن فهم ما يلقى عليه في بادىء الامر ، — من جراء سوء ترتيب المباحث — ، حسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه ،

فكلّ ذهنه عنها وتكاسل عن العلم ، وانحرف عن قبوله ، وتمادى في هجرانه .

وبتعبير آخر . « ادركه الكلال وانطمس فكره ، ويئس من التحصيل ، وهجر العلم والتعليم » .

(د) — ان الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكرره ، واذا تنوسى الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه .

(ه) — ان تقسيم البال بين مسألتين مختلفتين يصعّب الفهم . وبعكس ذلك ، ان تفرغ الفكر الى مسألة واحدة ، واقتصاره عليها — قبل الانتقال الى غيرها — يسهّل الفهم والتحصيل .

٢ — واما القواعد الاساسية التي يقررها ابن خلدون ، فأولها وأهمها ، هي هذه القاعدة الجامعة :

« التدرج مع التكرار والتوسع المتمركز ، مراعاة لعقل المتعلم واستعداده »

يشرح ابن خلدون هذه القاعدة بتفصيل واف ، ويعللها بوضوح تام :

« ان تلقين العلوم للمتعلمين انما يكون مفيدا اذا كان على التدريج شيئًا فشيئًا ، وقليلا قليلا :

« يلقي عليه اولا مسائل من كل باب من الفن ، هي اصول ذلك الباب ، ويقرب له في شرحها على سبيل الاجمال . ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه ، حتى ينتهي الى آخر الفن . وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم ، الا انها جزئية وضعيفة ، وغايتها انها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله .

« ثم يرجع به الى الفن ثانية ، فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة الى أعلى منها ويستوفي الشرح والبيان ، ويخرج عن الاجمال ، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه ، الى ان ينتهي الى آخر الفن ، فتجود ملكته .

« ثم يرجع به — وقد شدا — فلا يترك له عويصاً ولا مبهما ولا مغلقاً الا وضحه

وفتح له مقفله ، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته

« هذا وجه التعليم المفيد ، وهو كما رأيت انما يحصل في ثلاث تكرارات . وقد يحصل للبعض في اقل من ذلك بحسب ما يخلق له وتيسر عليه » (ص ٥٢٣)

ان معظم المعلمين لا يراعون هذا المبدأ ، ويسلكون مسلكاً يخالفه كل المخالفة . ابن خلدون ينتقد مسلك هؤلاء بشدة :

« وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد – الذي ادركنا – يجهلون طرق التعليم وافاداته ، ويحضرون للمتعلم في اول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبونه باحضار ذهنه في حلها . ويحسبون ذلك مراناً على التعليم وصواباً فيه . ويكلفونه رعي ذلك وتحصيله ، ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها ، وقبل ان يستعد لفهمها » (ص ٥٣٣)

يؤيد ابن خلدون رأيه في هذه القاعدة الاساسية بملاحظات نفسيةهامة :

« فان قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً . ويكون المتعلم اول الامر عاجزا عن الفهم بالجملة ، الا في الاقل وعلى سبيل التقريب والاجمال والامثال الحسية . ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلا قليلا (بمخالطة) مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه (والانتقال فيها من التقريب الى الاستيعاب الذي فوقه حتى تتم الملكة في *) الاستعداد ثم في التحصيل ويحيط هو بمسائل الفن » (ص ٥٣٤) .

ويرى ان النتائج التي تتولد من اهمال قاعدةالتدرج في التعليم ، لا تنحصر في تصعيب الفهم فقط ، بل تؤدى – في الوقت نفسه – الى كلال الذهن وتكاسله وتستوجب الانحراف عن العلم وهجرانه ايضاً :

« واذا القيت عليه الغايات في البداءات – وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي ، وبعيد عن الاستعداد له – كل ذهنه عنها ، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه ، فتكاسل عنه ، وانحرف عن قبوله ، وتمادى في هجرانه . وانما اتى ذلك من سوء التعليم » (ص ٥٣٤) .

---

* ان العبارات المحصورة بين قوسين ساقطة في الطبعة البيروتية المصرية .

٣ – يلاحظ ان هذه الاراء والملاحظات قيمة جداً ؛ وهي مما اقره علماء التربية في القرن الاخير، من حيث العموم .

ومما يستلفت النظر بوجه خاص ان ما قرره ابن خلدون في هذه القاعدة الاساسية ، يشبه تمام الشبه الفكرة الاساسية التي سيطرت على تنظيم الدراسة الابتدائية في فرنسة وفي كثير من البلدان الاوربية ، منذ اوائل القرن التاسع عشر .

اذ من المعلوم ان برامج التدريس – رتبت في البلاد المختلفة – في القرن التاسع عشر على احد النمطين التاليين : نمط الدروس المتسلسلة ، ونمط الدروس المتوسعة المتمركزة (*)

في النمط الاول ، تتوالى المباحث – من اول الدراسة الى آخرها – كما تتوالى الزرود في سلسلة واحدة : فكل بحث يتصل بما قبله من جهة وبما بعده من جهة اخرى ، شأن زرود السلسلة ؛ واما في النمط الثاني، فتترتب المباحث على هيئة حلقات متحدة المركز ، متدرجة الاتساع ، فتدخل الحلقة الاولى في الثانية ، والثانية في الثالثة ، ويكون المركز – اي مبدأ الاقطار – مشتركا في كل هذه الحلقات .

فالمباحث تتوالي – في الترتيب الاول – من غير ان تتكرر ، ولا ان تتوسع ؛ في حين انها تتكرر وتتوسع في الترتيب الثاني بقدر عدد الحلقات .

والدراسة الابتدائية في فرنسا مثلا لا تزال مقسمة الى ثلاث دورات : اولى ، متوسطة ، وعليا . ففي الدورة الاولى يدرس العلم من اوله الى اخره على شكل مختصر اجمالي ، مقتصر على النقاط الاساسية والبسيطة ، وفي

* اننا اشرنا هنا الى الترتيبات المقررة منذ القرن التاسع عشر فقط . وتركنا الترتيبات التي نشأت في القرن الحاضر – مثل طريقة المشاريع **project** في امیرکا وطريقة الوشائج **complexe** في روسيا ، خارجاً عن نطاق بحثنا .

الدورة المتوسطة تعاد الابحاث كلها — من الاول الى الاخر — بقياس اوسع مع تفصيل ازيد ، وفي الدورة الاخيرة والعليا • تعاد المباحث للمرة الثالثة على شكل اوسع واتم من كل ما سبق • فاذا استعرضنا سلسلة كتب الدراسة الابتدائية — من الحساب والقواعد الى التاريخ مثلا — نجدها مؤلفة من ثلاث درجات ، كل واحدة منها قائمة بنفسها ، ولكنها اكثر تفصيلا واوسع نطاقاً من التي تسبقها ، واشد اجمالا من التي تليها • فنستطيع ان نقول في شأنها ما قاله ابن خلدون في الطريقة التي اقترحها : « هذا وجه التعليم المفيد ، وهو كما رأيت انما يحصل بثلاث تكرارات » (ص ٥٣٤)

٤ — بعد هذه القاعدة الاساسية ، يقرر ابن خلدون ثلاث قواعد عامة اخرى :

اولاً : على المعلم أن لا يخلط مباحث الكتاب الواحد بكتاب آخر

ثانياً : عليه ألا يطوّل الفواصل بين درس ودرس •

ثالثاً : عليه أن لا يخلط على المتعلم علمين معاً •

يشرح ابن خلدون كل واحدة من هذه القواعد على حدة، ويبين الاسباب الموجبة لها :

(أ) — « لا ينبغي للمعلم ان يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي اكب على التعلم منه بحسب طاقته وعلى نسبة قبوله للتعليم ، — مبتدئاً كان أو منتهياً — والا يخلط مسائل الكتاب بغيرها ، حتى يعيه من اوله الى آخره . ويحصل اغراضه ويستولي منها على ملكة بها ينفذ في غيره .

« لان المتعلم اذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي ، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى ما فوق ، حتى يستولي على غايات العلم . واذا خلط عليه الامر عجز عن الفهم وأدركه الكلال وانطمس فكره ، ويئس من التحصيل ، وهجر العلم والتعليم » (ص ٥٣٤)

(ب) — « ينبغي ان لا تطول على المتعلم في فن واحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها •

« لانه ذريعة الى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض . فيعسر حصول الملكة بتفريقها . واذا كانت اوائل العلم وأواخره حاضرة عند الفكرة – مجانبة للنسيان – كانت الملكة أيسر حصولا وأحكم ارتباطاً واقرب صبغة . لان الملكات انما تحصل بتتابع الفعل وتكرره . واذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه (ص ٥٣٤)

(ج) – « ومن الطرق الواجبة في التعليم ان لا يخلط على المتعلم علمان معاً . فانه حينئذ قل ان يظفر بواحد منهما ، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما بالخيبة . واذا تفرغ الفكر لتعلم ما هو بسبيله ، مقتصرا عليه ، ربما كان ذلك أجدر بتحصيله » (ص ٥٣٤)

– ٢ –

ان القواعد التي يضعها – والقرائن التي يقترحها – ابن خلدون في التربية والتعليم ، لا تنحصر في ما جاء في الفصل الاساسي السالف الذكر . بل ان الفصول الاخرى أيضاً تقرر قواعد عديدة ، يراها ابن خلدون ضرورية لنجاح التعلم والتعليم .

١ – يتوسع ابن خلدون بعض التوسع في شرح مفهوم التعليم وتعيين غايته في الفصل الذي يقرر « ان التعليم للعلم من جملة الصنائع » (ص ٤٣٠ – ٤٣٤)

ان التعليم لا يستهدف « الفهم والوعي » فقط ، فلا يتم « بالحفظ » وحده بل انما يتم بتكوين « ملكة التصرف في العلم والتعليم » (ص ٤٤٢) .

فيجب على الطالب أن يحذق في العلم ، ويتفنن فيه ، ويستولي عليه (ص ٤٣٠) ويصبح قادراً على المفاوضة والمناظرة فيه (ص ٤٣٢) وذلك انما يتم « بحصول ملكة في الاحاطة بمبادىء العلم وقواعده ، والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله » (ص ٤٣٧)

يسمي ابن خلدون هذه الملكة باسم « الملكة العلمية » (ص ٤٣٢) ويقرر انها لا تحصل بمجرد حفظ مباحث العلم ، حتى ولا بفهم تلك المباحث

ووعيها ، بل انما تحصل « بالمحاورة والمناظرة والمفاوضة في مواضيع العلم . فان المحاورة والمناظرة هي التي تولد « ملكة التصرف » و« ملكة استنباط الفروع من الاصول »

ولهذا السبب ينتقد ابن خلدون كثرة الحفظ ، ويقول بلزوم اتباع طريقة المحاورة والمناظرة في التعلم والتعليم :

« ان أيسر طرق هـذه الملكة (اي ملكة العلم) فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية . فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها .

« فتجد طالب العلم منهم – بعد ذهاب الكثير من اعمارهم في ملازمة المجالس العلمية – سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضون . وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة . فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم . ثم بعد تحصيل من يرى منهم انه قد حصل ، تجد ملكته قاصرة في علمه ان فاوض أو ناظر أو علم . وما أتاهم القصور الا من قبيل » رداءة طريقة « التعليم وانقطاع سنده » ... والا لحفظهم أبلغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به ، وظنهم انه المقصود في الملكة العلمية . وليس كذلك » (ص ٤٣٢) .

يتبين من ذلك ان الطريقة التي تتبع في التعلم والتعليم تأتي بنتائج هامة حسب جودتها أو رداءتها . يستشهد ابن خلدون على ذلك بمقارنة مدارس تونس بمدارس المغرب :

« ومما يشهد بذلك في المغرب ان المدة المعينة لسكنى طلبة العلم بالمدارس عندهم ست عشرة سنة وهي بتونس خمس سنين ... فطال امدها في المغرب لهذه المدة لاجل عسرها من قلة الجودة في التعليم خاصة ، لا مما سوى ذلك » (ص ٤٧٢) .

٢ – يقرر ابن خلدون في فصل خاص « ان الشدة على المتعلمين مضرة بهم » (ص ٥٤٠) ويشرح ذلك بقوله :

« وذلك ان ارهاف الحد بالتعليم مضر بالمتعلم ، سيما في اصاغر الولد »

ثم يعلل هذه القاعدة بما يلي :

ان الشدة على المتعلم تؤدي الى ثلاث نتائج سيئة :

أ) — انها تذهب بالنشاط وتدعو الى الكسل ؛

ب) — انها تحمل على الكذب والخبث ؛

ج) انها تعلم المكر والخديعة .

لا يحصر ابن خلدون ذلك بالمتعلمين وحدهم ؛ بل يشمل ويعم هذه القاعدة على المماليك والخدم ايضاً ؛ اذ انه يقول :

« من كان مرباه بالعسف والقهر – من المتعلمين او المماليك او الخدم – سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها ، وذهب بنشاطها ودعاه الى الكسل وحمل على الكذب والخبث – وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه – وعلمه المكر والخديعة لذلك . وصارت له عادة وخلقاً وفسدت معاني الانسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالا على غيره في ذلك .

« بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها ، فارتكس وعاد في اسفل السافلين » (ص ٥٤٠)

ان هذه القاعدة تنطبق على احوال الامم ايضاً :

« وهكذا وقع لكل امة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف . واعتبره في كل من يملك امره عليه ولا تكون الملكة الكافلة رفيقة به . وتجد ذلك فيهم استقراء » (ص ٥٤٠)

« وانظره في اليهود ، وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء . حتى انهم يوصفون في كل افق وعصر بالحرج ، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد ، وسببه ما قلناه » (ص ٥٤٧)

وبعد ذلك ، يكرر ابن خلدون القاعدة ويؤكدها بقوله :

« فينبغي للمعلم في متعلمه ، والوالد في ولده ، ان لا يستبدا عليهما في التأديب » (ص ٥٤٠)

ثم يذكر ما قاله محمد بن ابي زيد في الكتاب الذي الفه « في حكم المعلمين والمتعلمين » : « لا ينبغي لمؤدب الصبيان ان يزيد في ضربهم — اذا

احتاجوا اليه — على ثلاثة اشواط شيئاً »

وفي الاخير يذكر ابن خلدون وصية الرشيد لمعلم ولده ، وينقل منها العبارة التالية :

« لا تمرن بك ساعة الا وانت مغتنم فائدة تفيده اياها من غير ان تحزنه ، فتميت ذهنه ، ولا تمعن في مسامحته ، فيستحلي الفراغ ويألفه . وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة ، فان أباهما فعليك بالشدة والغلظة » (ص ٥٤١) .

يعتبر ابن خلدون مضمون هذه الوصية « من احسن مذاهب التعليم »

ومما يجدر بالملاحظة ان هذه الوصيـة لا تكتفي بالنهي عن الشدة ، بل انها تطلب في الوقت نفسه « عدم الامعان في المسامحة » ، لانها ترى ان في الشدة اماتة للذهن ، وفي المسامحة الزائدة التعويد على الفراغ والبطالة .

هذا ، ويقرر ابن خلدون في فصل من فصول الباب الثالث الباحث عن الدولة العامة « ان ارهاف الحد مضر بالملك ومفسد له على الاكثر » (ص ١٨٨) ويبرهن بذلك على ان تأثير القهر والشدة لا تنحصر في اخلاق الافراد ، بل تتعداها الى الامم ايضاً :

« فان الملك اذا كان قاهرا باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم ، شملهم الخوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة ، وتخلقوا بها ، وفسدت بصائرهم . . . » (ص ١٨٨) .

٣ — يقرر ابن خلدون في فصل خاص « ان الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم » (ص ٥٤١) ويشرح ذلك ويعلله كما يلي :

« لان الرحلة في طلب العلم يمكن الطالب من لقاء شيوخ كثيرين . ومن المعلوم ان لكل شيخ من مشاهير الشيوخ ـ سيما في البلاد المختلفـة ـ اصطلاحات خاصة ومنهج خاص وطريقة خاصة في البحث والنظر والتعليم . فاذا خالطهم الطالب واحداً بعد آخر ، وتلقن من كل واحد منهم اصطلاحاته

الخاصة ، واطلع على الطرائق المختلفـة التي يتبعها هؤلاء المشايخ في الجائهم وانظارهم ، حصل الطالب على ملكة علمية اقوى واتم من التي يستطيـع الحصول عليها من شيخ واحد في مدينة واحدة .

زد على ذلك، ان الطالب يستطيع حينئذ ان يميز اصطلاحات العلوم من العلوم نفسها ، ويتوصل بذلك الى مرتبة اعلى من الملكات العلمية . ولذلك يؤكد ابن خلدون :

ان الرحلة لا بد منها في طلب العلم ، واكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشائخ ومباشرة الرجال » (ص ٥٤١)

٤ — لا يتكلم ابن خلدون في العلوم الواجب تدريسها ، ولا يحـاول تقرير برنامج للدروس — حسب مصطلحاتنا الحالية .

ومع هذا ، فانه يقرر العلوم التي يجب التوسع فيها ، ويميزهـا من التي يجب الاقتصار على الضروري منها : انه يميز « العلوم الآلية » من « العلوم المقصودة بالذات »— وفقاً لما كان متعاهداً في زمانه— ، ويبين محاذير التوسع في العلوم الآلية ، وذلك في فصل خاص يعنونه بالعنوان التالي : « فصل في ان العلوم الآلية لا توسع فيها الانظار ولا تفرع المسائل » (ص ٥٣٧ —٥٣٩)

يقول ابن خلدون في هذا الفصل :

« ان العلوم المتعارفة بين اهل العمران صنفين :

أ) — « علوم مقصودة بالذات (كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام ، وكالطبيعيات والالهيات من الفلسفة) .

ب) — « وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم : (كالعربية والحساب وغيرهـا للشرعيات ، وكالمنطق للفلسفة — وربمـا كان آلة لعلم الكلام ولاصول الفقه على طريقة المتأخرين » (ص ٥٣٧)

« فاما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها ، وتفريع المسائل واستكشاف الادلة والانظار . فان ذلك يزيد طالبهـا تمكناً في ملكته وايضاحاً

لمعانيها المقصودة . واما العلوم التي هي آلة لغيرها – مثل العربية والمنطق وأمثالها – « فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط » فيجب الاجتناب من توسيع الكلام وتفريع المسائل بها ، وذلك للسببين التاليين :

أ) – « لان التوسع في العلوم الآلية يخرجها عن المقصود . اذ المقصود منها ما هي الا الاستفادة منها كآلة لا غير » .

ان العلوم المذكورة كثيرة الفروع والمباحث ، غير ان قسماً كبيرا من تلك المباحث مما لا حاجة اليها في العلوم المقصودة . فالاشتغال بها يكون من نوع اللغو .

ب) – زد على ذلك ، فان التوسع في العلوم الآلية يضيع اوقات الطلاب ، ولم يترك امامهم مجالا كافياً « لتحصيل العلوم المقصودة بالذات ، مع ان شأنها أهم »

فعلى المعلمين « ان يهتموا بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها » فانهم « اذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل » لايجدون متسعاً من الوقت « للظفر بالمقاصد » (ص ٥٣٧)

لان العمر يقصر عن تحصيل جميع هذه العلوم على هذه الصورة . فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلا بما لا يعنى » .

ولذلك ينتقد ابن خلدون التقاليد السائدة في زمانه في هذا الصدد انتقاداً شديداً :

« هذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق واصول الفقه ، لانهم اوسعوا دائرة الكلام فيها ، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما اخرجها عن كونها آلة ، وصيرها من المقاصد » .

ولذلك يقرر انه « يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية ان لا يستبحروا في شأنها ، وينبهو المتعلم الى الغرض منها ، ويقفوا به « عند ذلك الغرض .

يقول ابن خلدون ذلك ، بالنسبة الى طلبة العلم بوجه عام ، ولكنه لا ينهى عن التخصص في تلك وعن التوغل في فروعها لجماعة من العلماء . لانه يقول ، بعد ذلك :

« فمن نزعت به همته بعد ذلك الى شيء من التوغل ، فليرق له ما شاء من المراقي ، صعباً أو سهلا » (ص ٥٣٧)

— ٣ —

ان الطرائق والقواعد التي ذكرناها الى الان ، تعود الى « تعليم العلوم » بوجه عام ، فلا تختص بعلم من العلوم بوجه خاص .

فان ابن خلدون لا يبحث عن القواعد الخاصة التي تجب مراعاتها في تعليم كل علم على حدة ، الا في موضوع واحد ، هو موضوع« اللسان المضرى » انه يشرح الطريقة التي يجب اتباعها لتعليم « اللسان المضري»في فصل خاص ، (ص ٥٥٩) . ثم يوسع ويوضح الملاحظات التي يبديها في الفصل المذكور في عدة فصول اخرى :

١ — ان ما نسميه نحن اليوم باسم « اللغة الفصحى » كان يسميه ابن خلدون في مقدمته باسم « لسان العرب » و « اللسان العربي » او « لغة مضر» أو « اللسان المضري » وقد سماه مرة « اللسان المدوّن » (ص ٥٥٦) ايضاً . واما ما نسميه اليوم باسم « اللغة العامية » فكان يشير اليه ابن خلدون بتعبير « لغة الامصار » بالنسبة الى الحضر ، و « لغة الجيل » او « لغة العرب لهذا العهد » بالنسبة الى البدو .

يقول ابن خلدون ان اللسان المدوّن يختلف عن اللسان الدارج « في الاعراب وفي كثير من الموضوعات اللغوية وفي بناء الكلمات » (ص٥٥٨) . غير انه يقرر في الوقت نفسه ، ان الفارق الاساسي الذي يميز الثاني من الاول انما هو وجود او عدم وجود الاعراب في اواخر الكلم .

٢ — ثم انه يبين العامل الاصلي الذي استوجب الاهتمام بلغة مضر ، وادى الى تمسك الادباء والعلماء بها : لان القرآن نزل بلغة مضر ، والحديث النبوي نقل فيه . فاصبحت معرفة هذه اللغة ضرورية لفهم « كتاب الله وسنة رسوله » . ومن المعلوم انهما « اصلا الدين والملة » (ص ٥٥٦)

ان لغة مضر هذه كانت — فيما مضى — دارجة عند القوم ، اذ انها

كانت لغة التخاطب فيما بينهم . انها كانت « ملكة في ألسنتهم ، يأخذها الآخر عن الاول ، كما تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا » (ص ٥٤٦)

غير ان الاحوال تبدلت بعد ظهور الاسلام تبدلا كلياً :

« لما جاء الاسلام وفارقوا الحجاز اطلب الملك الذي كان في ايدي الامم والدول » (ص ٥٤٦) واستولوا « على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب » (ص ٥٥١) وخالطوا الامم في هذه البلاد المفتوحة ، تغيرت ملكة اللسان المضري وفسدت . فتكونت في الامصار والبوادي لغات جديدة تختلف عن « لغة مضر » الذي نزل بها القرآن في الاعراب وفي كثير من الموضوعات اللغوية وبناء الكلمات » (ص ٥٨٢) . فاصبحت لغة مضر مما لا يمكن اكتسابها بالمعاشرة والمخالطة والمباشرة ، وصارت مما يفتقر الى تعليم خاص .

٣ — ولهذا السبب يهتم ابن خلدون باللسان المضري ويقرر الطريقة التي تضمن تعليمه .

من المعلوم انه يعتبر اللغات بمثابة « ملكات في اللسان » . ويلاحظ ان الملكات لا تتكون — بوجه عام — الا بالممارسة والتكرار — (راجعوا الصفحة ٨٧—٩٢ من هذه الدراسات) ولذلك يبني نظريته في « طريقة تعليم اللسان المضري » على هذا الاساس :

« وجه التعليم لمن يبتغي » ملكة اللسان المضرى « ويروم تحصيلها ، ان يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على اساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم ، وكلمات المولدين أيضاً في سائر فنونهم .. حتى يتنزل — لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقن العبارة عن المقاصد منهم » .

« ثم ينصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره على حسب عباراتهم وتأليف كلماتهم ، وما دعاه وحفظه من اساليبهم وترتيب ألفاظهم ، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال . « ويزداد بكثرتها رسوخاً وقوة » (٥٥٩) .

ومع هـذا يرى ابن خلدون ان هذا « الحفظ والاستعمال » يجب ان يترافق مع « سلامة الطبع » و « التفهم الحسن » ؛ فيعقب على العبارة الاخيرة بقوله :

« ويحتاج مع ذلك الى سلامة الطبع والتفهم الحسن لمنازع العرب واساليبهم في التراكيب ، ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الاحوال » (ص ٥٥٩) .

« ومن حصل على هذه الملكات ، فقد حصل على لغة مضر ، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها .

« وهكذا ينبغي ان يكون تعلمها » (ص ٥٥٩)

ثم يختم الفصل قائلا : « وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصنوع نظماً ونثراً »

٤ – يكرر ابن خلدون هذه الملاحظات في عدة فصول اخرى، بوسائل شتى ، ويزيدها وضوحاً خلال هذا التكرار .

فانه يوضح في فصل آخر كيفية تولد هذه الملكة بتشبيه مادي جذاب :

« ان حصول ملكة اللسان العربي ، انما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب ، حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم ، فينسج هو عليه . وينزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم » (ص ٥٦١)

ثم يقرر ابن خلدون – في فصل آخر – وجوب الفهم قبل الحفظ من جهة ، ووجوب التفطن لخواص التراكيب خلال الحفظ والاستعمال من جهة اخرى :

فيقول في فصل علم الادب « يجب ذكر بعض من أيام العرب يفهم به ما يقع في أشعارهم منها ، وكذلك ذكر المهم من الانساب الشهيرة والاخبار العامة » ، ويصرح بان « المقصود من ذلك كله أن لا يخفى على الناظر فيه شيء من كلام العرب واساليبهم ومناحي بلاغتهم اذا تصفحه » ويعلل

ذلك بقوله :

« لان لا تحصل الملكة من حفظه الا بعد فهمه » (ص ٥٧٣)

ثم يؤكد على ذلك قائلاً :

« فيحتاج الى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه » (ص ٥٥٣)

ويقول ابن خلدون في فصل « تفسير الذوق » :

« ان هذه الملكة انما تحصل بممارسة كلام العرب ، وتكرره على السمع ، والتفطن لخواص تراكيبه » (ص ٥٦٢)

٥ — يتبين من كل ذلك ان سبيل الحصول على ملكة اللسان المضري — في نظر ابن خلدون — هو « الحفظ الكثير من كلام العرب ، مع فهمه ؛ وممارسة ذلك الكلام ، مع التفطن لخواص تراكيبه » .

يلاحظ ان الطريقة التي يقررها ابن خلدون — بهذه الصورة — لتعليم اللسان المضري هي من نوع « التعليم بالممارسة والمباشرة » ، ومخالفة لطريقة «التعليم بالقواعد والقوانين » . انه يصرح ذلك في فصل آخر ، بتعبير اوضح حيث يقول :

« ان ملكة هذا اللسان هي غير صناعة العربية ، ومستغنية عنها في التعليم » (ص ٥٦١)

ان المقصود من تعبير « صناعة العربية » المذكور هنا هو « علم النحو » كما يصرح بذلك ابن خلدون في عدة مواضع .

انه يشرح أسباب تكوين هذا العلم باسهاب :

حينما اخذت ملكة اللغة المضرية تفسد شيئاً فشيئاً ، خشي أهل العلوم أن تفسد تماماً ، ويطول العهد بها فتنسى ، « فينغلق القرآن والحديث على الافهام » ولذلك قد شعروا بحاجة ماسة الى « تدوين احكام اللسان المضري ، ووضع

مقاييسه ، واستنبـاط قوانينه » واوجدوا بذلك علماً « ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل ، سماه أهله بعلم النحو وبصناعة العربية » (ص٥٥٦)

فاصبح هذا العلم « فناً محفوظاً ، وعلماً مكتوباً ، وسلماً الى فهم كتاب الله وسنة رسوله وفياً » (ص ٥٥٧)

يقرر ابن خلدون ان معرفة صناعة العربية لا تضمن حصول ملكة اللسان العربي ، ويعلل رأيه هذا بالملاحظات التالية :

« والسبب في ذلك ان صناعة العربية انما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة »

فان من يتعلم هذه القوانين من غير ان يسعى الى اكتساب هذه الملكة يكون « بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً ولا يحكمها عملا » (ص ٥٦٠)

وتوضيحاً لرأيه هذا يشير الى الفرق « بين معرفة اصول الخياطة أو النجارة نظرياً . وبين احكامها عملياً »(راجوا الصفحة ٩٤ من هذه الدراسات)ثم يقول :

« وهكذا العلم بقوانين الاعراب مع هذه الملكة في نفسها . فان العلم بقوانين الاعراب انما هو علم بكيفية العمل . ولذلك نجد كثيرا من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين ، اذا سئل في كتابة سطرين الى أخيه او ذي مودته ، او شكوى ظلامة ، او قصد من قصوده ، أخطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن ، ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود على اساليب اللسان العربي » (ص ٥٦٠)

وبعكس ذلك « نجد كثيرا ممن يحسن هـذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور ، وهو لا يحسن اعراب الفاعل من المفعول ، ولا المفعول من المجرور ، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية » (ص ٥٦٠) .

« فمن هذا تعلم ان تلك الملكة هي غير صناعة العربية ، وانها مستغنية عنها بالجملة » (ص ٥٦٠)

٦ — لا ينكر ابن خلدون امكان اجتماع معرفة قوانين الاعراب مع ملكة اللسان المضري . ولكنه يلاحظ ان ذلك يتأتى على الاكثر من الجمع

بين الطريقتين ، ولا سيما خلال درس كتاب سيبويه .

لان سيبويه « لم يقتصر على قوانين الاعراب فقط ، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم . فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة . فنجد العاكف عليه والمحصل له ، قد حصل على حظ من كلام العرب واندرج في محفوظه في اماكنه ومفاصل حاجاته ، فتنبه به شأن الملكة ، فاستوفى تعليمها فكان أبلغ في الافادة »

« ومن هؤلاء المخالطين لكتاب سيبويه من يغفل عن التفطن لهذا ، فيحصل على علم اللسان صناعة ولا يحصل عليه ملكة » (ص ٥٦١) .

ولكن كتب المتأخرين قد حادت عن سواء السبيل فاقتصرت على « ذكر القوانين النحوية مجردة عن اشعار العرب وكلامهم » ففقدت بذلك امكان الأفادة البتة :

« اما المخالطون لكتب المتأخرين العارية عن ذلك ، الا من القوانين النحوية مجردة عن اشعار العرب وكلامهم فقل ما يشعرون لذلك بامر هذه الملكة ، او ينتبهون لشأنها . فتجدهم يحسبون انهم قد حصلوا على رتبة في لسان العرب وهم أبعد الناس عنه » (ص ٥٦١) .

٧ — يوازن ابن خلدون بين طريقة اهل الاندلس وبين طريقة اهالي سائر البلاد في تعليم صناعة العربية ، ويقرر ان طريقة الاندلسيين اكثر افادة ، وذلك لاهتمامهم بالاكثار من الشواهد والتفقه في التراكيب :

« أهل صناعة العربية في الاندلس ومعلموها أقرب الى تحصيل هذه الملكة وتعليمها من سواهم لقيامهم فيها على شواهد العرب وأمثالهم ، والتفقه في الكثير من التراكيب في مجالس تعليمهم . فيسبق الى المبتدىء كثير من الملكة اثناء التعليم. فتنقطع النفس لها ، وتستعد الى تحصيلها وقبولها .

« وأما من سواهم من اهل المغرب ، وافريقية وغيرهم ، فاجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثاً ، وقطعوا النظر عن التفقه في كلام العرب ، الا ان اعربوا شاهدا

أو رجحوا مذهباً من جهة الاقتضاء الذهني لا من جهة محامل اللسان وتراكيبه . وأصبحت صناعة العربية كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل ، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته . وما ذلك الا لعدولهم عن البحث في شواهد اللسان وتراكيبه وتمييز اساليبه ، وغفلتهم عن المران في ذلك للمتعلم ، فهو من أحسن ما تفيده الملكة في اللسان . وتلك القوانين انما هي وسائل للتعليم . ولكنهم أجروها على غير ما قصد بها ، وأصاروها علماً بحتاً ، وبعدوا عن ثمرتها » (ص ٥٦١) .

٨ – يتبين من كل ما سبق ، ان ابن خلدون ينتقد طريقة التعليم المستندة الى قواعد النحو انتقاداً مراً ، ويؤكد وجوب ترك هذه الطريقة ؛ يقول بوجوب اتباع طريقة التعليم المستندة الى تحفيظ كلام العرب واشعارهم والتمرين على النسج على منوالهم .

– ٤ –

ان هذه الاراء والملاحظات الاساسية لا يحصرها ابن خلدون بقواعد النحو وحدها ، بل يعممها على قوانين البيان والعروض ، ويطبقها على فنون الادب – من المنثور والمنظوم – بوجه عام .

أ – يبين ابن خلدون كيفية تكوّن ملكة البلاغة في فصل « تفسير الذوق » (ص ٥٦٢ – ٥٦٤) ويشرح كيفية تكوّن ملكة الشعر في فصل « صناعة الشعر ووجه تعلمه » (ص ٥٦٩ – ٥٧٧) ويقرر في كلا الفصلين ان ذلك لا يتم الا بكثرة الحفظ والممارسة .

وفي الواقع ان العلماء استنبطوا قوانين النحو والبلاغة والعروض – من طريق النظر في كلام العرب واشعارهم – فدوّنوا العلوم المعروفة باسم النحو والبيان والعروض . ولكن ابن خلدون يعتقد ان تعلم وتعليم هذه القوانين وهذه العلوم لا يضمن حصول « ملكة البلاغة » ولا « ملكة الشعر » . حتى

انه يدعي مرة بان « تعليم هذه القوانين لا يفيد شيئاً » ويؤكد ان هاتين الملكتين لا تحصلان الا بكثرة الحفظ من كلام العرب — بين منظوم ومنثور — ، وبكثرة الممارسة والعمل على منوالها . فان « مخالطة كلام العرب » على هذه الصورة ، هي التي تكوّن « الذوق » . وهي التي تكسب « الاساوب » .

فان اكتساب الذوق ، يعني الحصول على ملكة البلاغة (ص ٥٦٤) ،. واما اكتساب الاسلوب فيعني الحصول على المنوال الذي تنسج عليه التراكيب او القالب الذي يفرغ فيه الكلام (ص ٥٧٠)

ان معرفة قوانين البلاغة والنحو لا تكفي لتكوين الذوق (ص٥٧٢) كما ان معرفة قوانين العروض — علاوة على قوانين النحو والبلاغة — لا تكفي لتحصيل ملكة الشعر . وهذه الملكات انما تحصل بالممارسة والاعتياد والتكرار ، لكلام العرب من منظوم ومنثور :

« لا تقولن ان معرفة قوانين البلاغة كافية » لتكوين ملكة البلاغة والذوق . (ص ٥٧٩)

واعلم ان « من عرف تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب لا يكون قد حصل عليها ، انما يكون قد حصل على احكامها فقط » (ص ٥٦٣)

٢ — يتوسع ابن خلدون في بحث ملكة الشعر ، ويتتبع عمل الحفظ من جهة وعمل الممارسة من جهة اخرى في تكوين هذه الملكة . فيقول : ان كثرة الحفظ يكوّن في الذهن قالباً يبنى فيه ، ومنوالا ينسج عليه . لان الذهن ينتزع من اعيان التراكيب واشخاصها صورة ذهنية عامة ، تصير في الخيال كالقالب او المنوال . ومؤلف الكلام انما هو كالبناء او النساج ، والصورة الذهنية العامة كالقالب الذي يبنى فيه او المنوال الذي ينسج عليه . فعلى من يريد نظم الشعر ، ان يحفظ الكثير من الاشعار ، وان يكثر من النظم ، حتى تستحكم فيه ملكة الشعر وترسخ .

وخلاصة القول : ان تعلم الادب – مثل اكتساب ملكة اللسان المضري بوجه عام – لا يكون بتعلم قواعد البلاغة وامثالها ، بل انما يكون بالاكثار من حفظ كلام العرب واشعارهم ، ومن ممارسة النسج على منوالها .

يكرر ابن خلدون هذه المبادىء والقواعد عدة مرات ، ويشرحها بتفصيل واف في عدة محلات .

٣ – ونحن ننقل فيما يلي اهم الفقرات التي تشرح وتؤيد رأي ابن خلدون في هذا الصدد :

(أ) – ان لفظة الذوق يتداولها المعتنون بفنون البيان ، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان »

واما البلاغة ، فانها « مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه ، بخواص تقع للتراكيب في افادة ذلك . فالمتكلم بلسان العرب،والبليغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك ، على اساليب العرب وانحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده. فاذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب ، حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه ، وسهل عليه امر التركيب . حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب . وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك مجه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر بل وبغير فكر ، إلا بما استفاد من حصول هذه الملكة » (ص ٥٦٢)

(ب) – « ان الملكات اذا استقرت ورسخت في محالها ، ظهرت كأنها طبيعة وجبلة لذلك المحل » ولذلك « يظن كثير من المغفلين – ممن لم يعرف شأن الملكات ، ان الصواب للعرب في لغتهم – اعراباً وبلاغة – أمر طبيعي ، ويقول : كانت العرب تنطق بالطبع . وليس كذلك . وانما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت ، فظهر في بادىء الرأي انها جبلة وطبع . وهذه الملكة انما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع ، والتفطن لخواص تراكيبه ، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية . . . التي استنبطها اهل صناعة اللسان . فان هذه القوانين انما تفيد علما بذلك اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل فيها » (ص ٥٦٢)

ان « ملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ الى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم . ولو رام صاحب هذه الملكة حيدا عن هذه السبل المعينة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه ، ولا وافقه عليه لسانه . لانه يعتاده ولا تهديه اليه ملكته الراسخة عنده . واذا عرض عليه الكلام

حائدا عن اسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم ، اعرض عنــه ومجه ، وعلم انه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم . وربمــا يعجز عن الاحتجاج لذلك كما يفعل اهل القوانين النحوية والبيانية » (ص ٥٦٢) .

(ج) — يرجع في صناعة الشعر « الى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية — باعتبار انطباقها على تركيب خاص — ، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من اعيــان التراكيب واشخاصها ، ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال . ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب ، — باعتبار الاعراب والبيان — ، فيرصها فيه رصاً ، كما يفعله البناء في القالب والنساج في المنوال » (ص ٥٧١) .

(د) — « وهذه الاساليب التي نقررها ليست من القياس في شيء . انما هي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب لجريانها على اللسان ، حتى تستحكم صورتها ، فيستفيد بها العمل على مثالها ، والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر » (ص ٥٧٢) .

« ان موءلف الكلام كالبناء او النساج ، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه » (ص ٥٧٢) .

ان الاساليب المستعملة في لسان العرب ، لا يعرفها « الا من حفظ كلامهم ، حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة قــالب كلي مطلق ، يحذو حذوه في التأليف كما يحذو البناء على القالب ، والنساج على المنوال » (ص ٥٧٢ — ٥٧٣) .

« نعم ان مراعاة قوانين هذه العلوم (اي علوم النحو والبيان والعروض) شرط فيه ، لا يتم بدونها . فاذا تحصلت هذه الصفات كلهــا في الكلام ، اختص بنوع من النظر لطيف في هده القوالب التي يسمونها أساليب ، ولا يفيده الا حفظ كلام العرب نظماً ونثرا » (ص ٥٧٣) .

« ان المحصل لهذه القوالب في الذهن انما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم ، وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور » (ص ٥٧٣) .

(ه) — « اعلم ان لعمل الشعر واحكام صناعته شروطاً ، أولها الحفظ من جنسه — أي من جنس شعر العرب — حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها . ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الاساليب . وهذا المحفوظ المختار اقل ما يكفي فيه شعر شاعر من فحول الاسلاميين . . . وا كثرها شعر كتاب الاغاني » ص ٥٧٤) .

« . . . ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحذ القريحة للنسج على المنوال ، يقبل على النظم . وبالاكثار منه تستحكم ملكته وترسخ . وربما يقال من شرطه نسيان ذلك المحفوظ ، لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة . اذ هي صادرة عن استعمالها بعينها ، فاذا

نسيها – وقد تكيفت النفس بها – انتقش الاسلوب فيها كأنه منوال يؤخذ بالنسج عليه بامثالها من الكلمات الاخرى » (ص ٥٧٤) .

(و) – « ان حصول ملكة الشعر بكثرة الحفظ، وجودتها بجودة المحفوظ . . .
لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ .

« وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم اجادة الملكة من بعدها . فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام، ترتقى الملكة الحاصلة، لان الطبع انما ينسج على منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها » (ص٥٧٤)

٤ – يلاحظ ان الاراء التي يبديها ابن خلدون في هذا الصدد تنطوي على ملاحظات نفسية دقيقة وقيمة .

اننا نود ان نلفت الانظار – بوجه خاص – الى الاقسام التالية منها :

اولا : في آخر الفقرة (أ) المنقولة آنفا، يصف ابن خلدون حالة من يحصل على ملكة البلاغة، ويقول : انه اذا سمع تركيبا غير جار على منحى البلاغة التي للعرب، مجه بادنى فكر، بل وبغير فكر .

ثانيا : في آخر الفقرة (ب) المنقولة آنفا، يتكلم ابن خلدون عن صاحب ملكة البلاغة ويقول : اذا عرض عليه الكلام حائداً عن اسلوب العرب وبلاغتهم، أعرض عنه ومجه، مع انه ربما يعجز عن بيان اسباب ذلك .

ثالثا : في آخر الفقرة (ه) يوضح ابن خلدون عمل الحفظ في تكوين ملكة الشعر، ثم يقول : « ربما يقال من شرطة نسيان ذلك المحفوظ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة . فاذا نسيها – وقد تكيفت النفس بها، انتقش الاسلوب فيها، كأنه منوال يؤخذ بالنسج عليه بأمثالها .

يلاحظ ان جميع هذه العبارات تدل على ملاحظة دقيقة في عمل اللاشعوريات في تكوين الملكات بوجه عام، وملكة البلاغة وملكة الشعر بوجه خاص : فان ما يتم « بادنى فكر، بل وبغير فكر » يكون مثالا جيدا على عمل اللاشعور، وعلى عمل التكرار والممارسة التي تجعل الامر

لا شعورياً .

وكذلك ، ان الحكم الذي يصدره الانسان عن امر من الامور من غير ان يتمكن من تعليل حكمه ، ومن اقامة الحجة عليه ، يكون مثالا بارزاً للتقدير اللاشعوري .

وفي الاخير ، فان الاثر الذي يبقى في النفس ، من جراء الحفظ — بعد نسيان المحفوظ — من اهم الملاحظات النفسية التي تؤثر تأثيرا عميقاً في نظريات التربية والتعليم .

ولهذا السبب ، نحن نعد الفقرة المذكورة من اهم العبارات التي تدل على نفوذ نظر ابن خلدون :

« ربما يقال من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة ... بعد ان تكيفت النفس بها .. »

ان هذه الملاحظة تشير اوّلا : الى ما يبقى في الذهن وفي النفس من الاثر اللاشعوري ، من جراء كثرة الحفظ ، حتى بعد نسيان المحفوظ . وتقرر ثانياً : ان ذلك اوفق لمصلحة الناظم ، لان الشعر الذي يبقى في البال بحروفه ، قد يحمل على التقليد ويحول دون الابتكار . غير انه اذا نسي — بعد ان تكيفت النفس بها ، وينتقش الاسلوب فيها — يكون قد ترك أثراً « تربيوياً » يعمل عملا ناجعا في نظم الشعر على منوال المحفوظ المنسي ، فيفسح بذلك ميداناً واسعاً للابتكار .

ان هذه الملاحظة تنطبق على الكثير من امور التربية في ساحة اوسع من ساحة الشعر — بل انها تنطبق على كل ما يتعلق بامور الثقافة . وقد عرّف احد المفكرين المعاصرين الثقافة بقوله « هي ما ينساه المرء ، بعد ان يتعلمه » . من المعلوم ان هذا القول ، ينطوي على حصة كبيرة من الحقيقة على الرغم من الغرابة التي تبدو عليه ، عند الوهلة الاولى .

فنستطيع ان نقول لذلك : ان ملاحظة ابن خلدون في هذه القضية ، كانت ملاحظة عميقة ودقيقة جداً .

— ٥ —

يتكلم ابن خلدون عن « تعليم الصنائع » ايضاً ، في الفصل القائل « ان الصنائع لا بد لها من العلم (ص ٣٩٩—٤٠٠)

انه يقرر في الفصل المذكور مبدأين أساسيين لهذا التعليم :

(أ) — ان تعليم الصناعة لا يكون الا بالمباشرة والممارسة ،

(ب) — ان تعليم الصناعة انما يكون بالتدريج من البسيط الى المركب .

يوضح ابن خلدون كل واحد من هذين المبدأين بتفصيلات وافية :

اولا : « ان الصناعة هي ملكة في امر عملي فكري . وبكونه عمليا هو جسماني محسوس . والاحوال الجسمانية المحسوسة ، فنقلها بالمباشرة اوعب لها وأكمل . لان المباشرة في الاحوال الجسمانية المحسوسة اتم فائدة .

« والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد اخرى ، حتى ترسخ صورته . وعلى نسبة الاصل تكون الملكة .

« ونقل المعاينة اوعب واتم من نقل الخبر والعلم . فالملكة الحاصلة (عنه اكمل وارسخ من الملكة الحاصلة)* «عن الخبر . وعلى قدر جودة التعليم وملكه المتعلم (يكون حذق المتعلم *) في الصناعة وحصول ملكته » (ص ٤٠٠)

ثانياً : « ان الصنائع منها البسيطة ومنها المركب . والبسيط هو الذي يختص بالضروريات ، والمركب هو الذي يكون للكماليات . والمتقدم منها في التعليم هو البسيط ، لبساطته اولا » لانه مختص بالضروري الذي تتوفر الدواعي على نقله . فيكون سابقا في التعليم » (ص ٤٠٠) .

---

* ان العبارات المحصورة بين قوسين ناقصة في الطبعة البيرونية المصرية .

٣

معلومات تاريخية

— عن احوال التعليم —

اذا بحثنا في طيات مقدمة ابن خلدون عن المواد والمباحث التي تهم « تاريخ التربية والتعليم » ، استطعنا ان نقتطف المعلومات التالية ، عن امور المدارس واحوال التعليم في عهد كتابة المقدمة :

— ١ —

١ — ان التعليم والتدريس كان حراً ؛ وكان لكل من يجد في نفسه الكفاءة ، ان يزاول التعليم في المحل الذي يختاره على الطريقة التي يرتئيها ، من غير ان يتقيد بقيد حكومي وسلطاني ، غير القيود التي تقررها وتفرضها العرف والعادة .

وكان له ان يفعل ذلك في المساجد ايضاً :

« للمدرس الانتصاب لتعليم العلم وبثه . والجلوس لذلك في المساجد »(ص٢٢٠)

ولكن من المعلوم « ان المساجد في المدينة صنفان : مساجد عظيمة كثيرة الغاشية ، معدة للصلوات المشهودة ؛ واخرى دونها ، مختصة بقوم او محلة ، وليست للصلوات العامة . فاما المساجد العظيمة فامرها راجع الى الخليفة او من يفوض اليه من سلطان او وزير أو قاض .... واما المساجد المختصة بقوم او محلة ، فامرها راجع الى الجيران ، ولا تحتاج الى نظر خليفة او سلطان .. » (ص ٢١٩)

فاذا أراد المدرس التدريس في مسجد من الصنف الاول من المساجد « التي

للسلطان الولاية عليها والنظر في أئمتها كما مرّ ، كان لابد من استئذانه في ذلك »
ولكنه اذا اراد التدريس في مسجد من الصنف الثاني « فلا يتوقف ذلك على اذن » (ص ٢٢٠) ومع هذا ، يقرر ابن خلدون انه .

« ينبغي ان يكون لكل احد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه ، يمنعه عن التصدي لما ليس له بأهل » (ص ٢٠٠) .

ولم يكن هناك شيء يشبه المراقبة الرسمية على المدرسين والمعلمين ، سوى ما يدخل في وظائف « الحسبة » (ص ٢٢٥)

من المعلوم « ان الحسبة وظيفة دينية من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، والموظفون الذين يعهد اليهم بها « يبحثون عن المنكرات ، ويعزرون ويؤدبون على قدرها . ويحملون الناس على المصالح العامة في المدينة » .

يعدد ابن خلدون المصالح العامة التي تدخل في نطاق مراقبة الحسبة ، ويذكر بينها :

« الضرب على ايدي المعلمين في المكاتب وغيرها ، في الابلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين » (ص ٢٢٥)

٢ — ومما يجدر بالذكر ان اصحاب الخير من الاغنياء — من السلاطين والامراء وغيرهم — كانوا يشيدون بعض البنايات المختصة للتدريس ، ويربطون لها « الاوقاف المغلة للجراية على معلميها ومتعلميها » (ص ٤٣٥ و ٤٣٧) .

ومن البديهي ان صلاحية التعليم في تلك المدارس ، كانت تتعين وفق الشروط التي يشترطها الواقفون .

٣ — ان مدة الدراسة لم تكن معينة في المدارس ، كبيرة كانت او صغيرة . غير ان المدة المعينة « لسكنى طلبة العلم بالمدارس كانت محدودة : انها كانت ست عشرة سنة في المغرب وخمس سنين بتونس (ص ٤٣٢)

« وهذه المدة بالمدارس على المتعارف ، هي اقل ما يتاتى فيها لطالب العلم حصول مبتغاه من الملكة العلمية ، او اليأس منها » (ص ٤٣٢) .

واما طول المدة المعينة لذلك في مدارس المغرب ، فتأتي من رداءة طرق التعليم المتبعة فيها :

« طال امدها في المغرب لهذه المدة ، لاجل عسرها من قلة الجودة في التعليم خاصة ، لا من سوى ذلك » (ص ٤٣٢) .

٤ — ان مهنة التعليم في عهد ابن خلدون كانت من مهن المستضعفين :

« ان التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز اهل العصبية . والمعلم مستضعف مسكين . منقطع الجذم » (ص ٢٩) .

مع ان الامر لم يكن كذلك في صدر الاسلام وفي عهد الدولتين :

« ولم يكن العلم بالجملة — حينئذ — صناعة ، انما كان نقلا لما سمع من الشارع ، وتعليما لما سمع من الدين على جهة البلاغ . فكان اهل الانساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، على معنى التبليغ الخبري ، لا على وجه التعليم الصناعي » (ص ٣٠) .

وكانوا يحرصون على تبليغ ذلك وتفهيمه للامة ، لا تصدهم عنه لائمة الكبر ولا يذعهم عاذل الأنفة » . . .

« ولكن حينما استقر الاسلام ووشجت عروق الملة . . . تناولهم الامم البعيدة من ايدي اهلها ، واستحالت بمرور الايام واحوالها ، وكثر استنباط الاحكام الشرعية من النصوص ، لتعدد الوقائع وتلاحقها . فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطأ ، وصار العلم ملكة تحتاج الى تعلم . فاصبح من جملة الصنائع والحرف . . . »

واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان ، فدفع العلم لمن قام به من سواهم ، وأصبح حرفة للمعاش ، وشمخت انوف المترفين واهل السلطان للتصدي للتعليم ، واختص انتحاله بالمستضعفين ، وصار منتحله محتقرا عند أهل العصبية والملك » (ص ٣٠)

— ٢ —

١ — ان تعليم الولدان في البلاد الاسلامية كان يستهدف قبل كل شيء تمكين المتعلمين من قراءة القرآن الكريم ، مع حفظه قسما او كاملا .

ولذلك اعتبر القرآن « اصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعده من الملكات » (ص ٥٣٧) في جميع الامصار الاسلامية ، على اختلاف اقطارها ومذاهبها .

والسبب في ذلك هو ان اهل الملة متفقين في القول بان القرآن يجب ان يسبق كل شيء الى قلوب المتعلمين ليرسخ في نفوسهم الايمان وعقائده ، كما انهم متفقين في القول بان ذلك مما يجب ان يتم في الصغر :

« اعلم ان تعليم الولدان للقرآن شعار الدين ، اخذته أهل الملة ودرجوا عليه في جميع امصارهم ، لما يسبق فيه الى القلوب من رسوخ الايمان وعقائده من آيات القرآن ومتون الاحاديث . وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعد من الملكات . وسبب ذلك ان التعليم في الصغر أشد رسوخاً ، وهو اصل لما بعده . لان السابق الاول للقلوب كالاساس للملكات ، وعلى حسب الاساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه » (ص ٥٣٨) .

ومع ذلك فقد رأوا في بعض البلاد ان يضيفوا الى تعليم القرآن (أ) — شيئاً من الحديث والفقه ، (ب) ثم الخط والكتابة ، (ج) — ثم اصول الشعر واللغة والادب ؛ (د) — وقد اضافوا الى كل ذلك في بعض البلاد الحساب ايضا .

ولذلك اختلفت مذاهب الامصار الاسلامية في طرق تعليم الولدان .

٢ — ميّز ابن خلدون في هذا المضمار اربعة مذاهب اساسية ، اختص بكل منها احد الاقطار الاسلامية : الاندلس ، المغرب ، افريقية ، المشرق .

(أ) — أهل المغرب « مذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط . وأخذهم اثناء المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه . لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم ، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من

كلام العرب الى ان يحذق فيه او يكون دونه . فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة . وهذا مذهب اهل الامصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر امم المغرب في ولدانهم ، الى ان يجاوزوا حد البلوغ الى سن الشبيبة . وكذا في الكبر ، اذا رجع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره . فهم لذلك اقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم » (ص ٥٣٨) .

(ب) – واما اهل الاندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب حيث هو ، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم . الا انه لما كان القرآن اصل ذلك واسه ، ومنبع الدين والعلوم ، جعلوه اصلا في التعليم ، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط ، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسل وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب . ولا تختص عنايتهم (في التعليم بالقرآن دون هذه بل عنايتهم)* فيه بالخط اكثر من جميعها الى ان يخرج الولد من عمر البلوغ الى الشبيبة ، وقد شذا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما وبرز في الخط والكتاب . وتعلق باذيال العلم على الجملة » (ص ٥٣٨) .

(ج) – واما اهل افريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان والقرآن بالحديث في الغالب ، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها . الا ان عنايتهم بالقرآن و(استظهار) الولدان اياه ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراآته اكثر مما سواه . وعنايتهم بالخط تبع ذلك .

وبالجملة فطريقهم في تعليم القرآن أقرب الى طريقة اهل الاندلس (لان سند طريقتهم في ذلك متصل بمشيخة الاندلس الذين اجازوا عند تغلب النصارى على شرق الاندلس و)* استقروا بتونس . وعنهم اخذ ولدانهم بعد ذلك » (ص ٥٣٨) .

(د) – واما اهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك على ما يبلغنا . ولا ادري بم عنايتهم منها . والذي ينقل لنا ان عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشبيبة . ولا يخلطون بتعليم الخط . بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراده ، كما تتعلم سائر الصنائع . ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان ، واذا كتبوا لهم الالواح فبخط قاصر عن الاجادة . ومن اراد تعلم الخط ، فعلى قدر ما يسمح له بعد ذلك من الهمة في طلبه ويبتغيه من اهل معرفته » (ص ٥٣٩)

٣ – يلاحظ من هذه التفصيلات ان جميع المذاهب تتفق في اعتبار

---

* ان العبارات الواقعة بين قوسين ناقصة في الطبعة البيروتية المصرية .

القرآن اساساً للتعليم . ويضيف اليها اهل المغرب الخط فقط ، واهل افريقية الحديث والخط مع شيء من قوانين العلوم ؛ واهل الاندلس الحديث والخط والشعر والترسل وقوانين العربية ؛ واما اهل اهـل المشرق فيضيفون الى القرآن صحف العلم وقوانينه ، ولكنهم لا يهتمون كثيراً بالخط .

لا يذكر ابن خلدون الحساب خـلال وصف هذه المذاهب التعليمية . ولكنه يشير الى ضرورته في فصل العلوم العددية ، كما انه يذكر الحساب في الطريقة التي يقترحها القاضي ابو بكر بن العربي (ص ٥٣٩) .

يقارن ابن خلدون هذه المذاهب بعضها ببعض من حيث النتـائج ، ويبرّز تأثير هـذه الطرائق المختلفة في تكوين ملكة اللسان العربي : ان اهل الاندلس برعوا في هذه الملكة من جراء تفننهم في التعليم ، واشتغالهم برواية الشعر والترسل ومدارسة العربية من اول العمر . ولكن اهل المغرب بقوا قاصرين في ملكة اللسان جملة ، لاقتصارهم على تعلم القرآن في صغرهم. لان القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة « لمـا ان البشر مصروفون عن الاتيان بمثله . فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال عـلى اساليبه والاحتذاء بها » . وبما انهم لا يدرسون شيئاً من كلام العرب في صغرهم « فلا يحصـل لهم ملكة في اللسان العربي » فيكون حظهم « الجمود في العبـارات وقلة التصرف في الكلام » . وربما كان اهل افريقية في ذلك اخف من اهـل المغرب ، لما يخلطون في تعليمهم القرآن بعبارات العلوم في قوانينها ، كما قلناه. فيقتدرون على شيء من التصرف ومحاذاة المثل بالمثل ، الا ان ملكتهم في ذلك قاصرة على البلاغة » (٥٣٩) .

٣ — يذكر ابن خلدون في نهاية فصل تعليم الولدان المنهاج الذي يقترحه القاضي أبو بكر بن العربي ، في كتاب رحلته (٥٣٩) .

يقول المشار اليه : ان تعليم العربية والشعر يجب ان يتقدم على القرآن

وسائر العلوم على الاطلاق ، ويجب ان يلي ذلك تعليم الحساب . واما القرآن ، فيجب ان لا يبدأ بتعليمه الا بعد ذلك —أي بعد العربية والحساب— وفي الاخير ، يشرع في تعاليم اصول الدين ، ثم اصول الفقه ، ثم الجدل ، ثم الحديث وعلومه .

يدعم القاضي ابو بكر بن العربي هذه الاقتراحات بالملاحظات التالية : ان اللغة فسدت ، فيجب الاعتناء بتعليمها ، وتقديمها على سائر العلوم كما هو مذهب أهل الاندلس ، لان الشعر ديوان العرب . زد على ذلك ، فان الصغير لا يستطيع ان يفهم القرآن ، فيجب تأخير تعليمه الى ان تزداد قابليته للفهم والتعلم .

ان القاضي المومى اليه يعبر عن رأيه الاخير بعبارة واضحة شديدة :

« ويا غفلة اهل بلادنا ، من ان يوءخذ الصبي بكتاب الله في (اول امره) * يقرأ ما لا يفهم وينصب في امر غيره أهم ما عليه » (ص ٥٣٩)

ابن خلدون يستحسن هذا المنهاج من حيث الاساس : ولكنه يراه صعب التطبيق بسبب تحكم العوائد فان العوائد تقضي بتقديم تعليم القران ، لسببين هامين : أولا ، ايثاراً للتبرك والثواب ؛ وثانيا ، خشية ما يعرض للولد في جنون الصبي من الآفات والقواطع التي قد تحول دون تعلمه القرآن فيما بعد .

فان الولد « ما دام في الحجر منقاد للحكم ، فاذا تجاوز البلوغ وانحل من ربقة القهر ، فربما عصفت به رياح الشبيبة فالقته بساحل البطالة » (ص ٥٤٠) .

« فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن ، لئلا يذهب خلوا منه

« ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله ، لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي اول ما أخذ به أهل المغرب والمشرق » (ص ٥٤٠) .

---

* هذه العبارة مطبوعة على شكل (أوامره) في الطبعة البيروتية المصرية .

— ٣ —

واما حالة تعليم العلوم والصنائع في البلاد المختلفة ، فـان ابن خلدون يتطرق اليها غير مرة ، في فصول كثيرة ، حينا يتكلم عن العلوم والصنـائع بوجه عام من جهة ، وحينا يشرح بعض الصنائع والعلوم والكتب بوجه خاص من جهة اخرى .

نحن لا نرى لزوماً لاستعراض كل ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد . ولكننا نرى ان نشير الى مـا كتبه عن حـالة تعليم العلوم في الاندلس ، والمغرب والمشرق بوجه عام .

يعلمنـا ابن خلدون ان الاهتمام بالعلم والتعليم ، كان على وشك الزوال من بلاد المغرب :

« فقد كاد العلم ينقطع بالكلية من المغرب » (ص ٤٢٢)

« ان سند تعليم العلم لهذا العهد كاد ينقطع عن اهل المغرب » (ص ٤٣٠)

« لقد كسدت لهذا العهد اسواق العلم بالمغرب ، لتناقص العمران فية ، وانقطاع سند العلم والتعليم » (ص ٤٣٦) .

وكذلك الامر ، في الاندلس :

« اما اهل الاندلس ، فذهب رسم التعليم من بينهم

« وذهبت عنايتهم بالعلوم ، لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئين من السنين . ولم يبق من رسم العلم فيهم الا فن العربيه والادب ، اقتصروا عليه ، وانحفظ سند تعليمه بينهم فانحفظ بحفظه . واما الفقه بينهم فرسم خلو وأثر بعد عين . واما العقليات فلا اثر ولا عين .

« وما ذاك الا لانقطاع سند التعليم فيهـا ، بتناقص العمران ، وتغلب العدو على عامتها الا قليلا بسيف البحر . شغلهم بمعايشهم اكثر من شغلهم بمـا بعدها ... » (ص ٤٣٢) .

واما المشرق ، فكان ارقى البلاد الاسلامية في ذلك العهد ، من وجهة

العلم والتعليم

المشرق ... « والظن به نفاق العلم فيه واتصال التعليم في العلوم وسائر الصنائع الضرورية والكمالية ، لكثرة عمرانه والحضارة ، ووجود الاعانة لطالب العلم بالجراية من الاوقاف التي اتسعت بها ارزاقهم » (ص ٤٣٧) .

« يبلغنا عن اهل المشرق ان بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة ، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده في ما وراء النهر . وانهم على ابح من العلوم العقلية ، لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم » (ص ٤٨١) .

هذا ، ونرى من المفيد ان نسجل هنا ، ما اشار اليه ابن خلدون عن حالة تعليم العلوم الفلسفية في اوربا في ذلك العهد :

« بلغنا لهذا العهد ان هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة — من ارض روما وما اليها من العدوة الشمالية — نافقة الاسواق . وان رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ، وطلبتها متكثرة » (ص ٤٨١)

٤

التأليف والتعليم

يتكلم ابن خلدون عن الكتب التي يؤلفها العلماء والمعلمون ويدرسها الطلاب والمتعلمون ، كلاما عاما ؛ في ثلاثة فصول . ويقرر في احدها « ان كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل » (ص ١٥٣) وفي الثاني منها « ان كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم » (ص ٥٣٢) ويعين في ثالثها « المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف والغاء ما سواها » (ص ٢٤١ ج ٣ — من طبعة كاترمير)

١ — « ان كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل » ان هذه القضية تبدو غريبة في الوهلة الاولى ، نظراً للمعاني التي ألفناها الان . ولكننا اذا تأملنا ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد تأييداً لقوله هذا ، نجد انه ينتقد

حالة خاصة — كانت متعاهدة في عصره — ، ونضطر الى التسليم بانـه كان مصيباً في نقده هذا ، وذلك لان العرف كان يحتم على الطلاب درس وحفظ جميع تلك المؤلفات ، واحداً بعد آخر :

« اعلم أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلوم والوقوف على غاياته كثرة التآ ليف واختلاف الاصطلاحات في التعاليم وتعدد طرقها ، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك . وحينئذ يسلم له منصب التحصيل . فيحتـاج المتعلم الى حفظهـا كلها أو أكثرها ومراعاة طرقها . ولا يفي عمره بما كتب في صناعة واحدة اذا تجرد لها . فيقع القصور ولا بد دون رتبة التحصيل » (ص ٥٣١)

ويذكر ابن خلدون مثالا على ذلك ما كان متعارفا في شأن الفقـه في المذهب المالكي ، ويشير الى « الكتب المدونة مثلا وما كتب عليهـا من الشروحات الفقهية مثل كتاب ابن يونس واللخمي وابن بشـير والتنبيهات والمقدمات والبيان والتحصيل على التنبيه وكذلك كتاب ابن الحاجب وما كتب عليه » . ويعلمنا ان الطالب كان يحتاج الى دراسة هذه المؤلفات كلها ، كما كان يحتاج الى تمييز «الطريقة القيروانية من القرطبية والبغدادية والمصرية ، وطرق المتأخرين عنهم والاحاطة بذلك كله » مع ان مواضيع هذه المؤلفات « كلها متكررة والمعنى واحد . والمتعلم يطالب باستحضار جميعها وتمييز مـا بينها ، والعمر ينقضي في واحد منها » . ويقول ابن خلدون لذلك :

« لو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط ، لكان الامر دون ذلك بكثير ، وكان التعليم سهلا ومأخذه قريباً » (٥٣١)

ولكنه يدرك حكم التقاليد في مثل هذه الامور ، فيقول :

« ولكنه داء لا يرتفع ، لاستقرار العوائد عليه . فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها » (ص ٥٣٢)

ثم يذكر ابن خلدون مثالا آخر من علم العربية :

« يمثل ايضاً علم العربية من كتاب سيبويه وجميع ما كتب عليه ، وطرق البصريين والكوفيين ، والبغداديين والاندلسيين من بعدهم ، وطرق المتقدمين والمتأخرين ، مثل ابن الحاجب وابن مالك وجميع ما كتب في ذلك . كيف يطالب به المتعلم ، وينقضي عمره دونه ، ولا يطمع أحد في الغاية منه ، الا في القليل النادر » (ص ٥٣٢)

ولذلك كله يقول ابن خلدون : « فالظاهر ان المتعلم ولو قطع عمره في هذا كله فلا يفي له بتحصيل العلوم العربية مثلا — الذي هو آلة من الالات ووسيلة، فكيف يكون في المقصود الذي هو الثمرة ؟ » (ص ٥٣٣)

٢ — واما القاعدة القائلة « ان كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم » فيشرحها ابن خلدون ويعللها كما يلي :

« ذهب كثير من المتأخرين الى اختصار الطرق والانحاء في العلوم ، يولعون بها ويدونون منها برنامجاً مختصرا في كل علم ، يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الالفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن . وصار ذلك مخلا بالبلاغة ، وعسرا على الفهم . وربما عمدوا الى الكتب الامهات المطولة في الفنون — للتفسير والبيان — فاختصروها تقريباً للحفظ كما فعله ابن الحاجب في الفقه وابن مالك في العربية والخونجي في المنطق وأمثالهم . وهو فساد في التعليم ، وفيه اخلال بالتحصيل : ·

(أ) — « ذلك لان فيه تخليطاً على المبتدىء بالقاء الغايات من العلم عليه وهو لم يستعد لقبولها بعد ، وهو من سوء التعليم . . . » (ص ٥٣٢)

(ب) — « ثم فيه شغل كبير على المتعلم بتتبع الفاظ الاختصار العويصة للفهم ، بتزاحم المعاني عليها ، وصعوبة استخراج المسائل من بينها . لان الفاظ المختصرات تجدها لذلك صعبة عويصة ، فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت» (ص ٥٣٢—٥٣٣)

(ج) — « ثم بعد ذلك فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات — اذا تم على سداده ولم تعقبه آفة — فهي ملكة قاصرة عن الملكات التي تحصل من الموضوعات البسيطة المطولة ، بكثرة ما يقع في تلك من التكرار والاحاطة المفيدين لحصول الملكة التامة . واذا اقتصر على التكرار قصرت الملكة لقلته، كشأن هذه الموضوعات

المختصرة » (ص ٥٣٣)

ولذلك كله يرى ابن خلدون ان هذه الخطة سيئة وخاطئة جداً ، فيقول :

« قصدوا الى تسهيل الحفظ على المتعلمين ، فأركبوهم صعباً بقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها » (ص ٥٣٣)

٣ — يظهر مما تقدم ان ابن خلدون يشكو من كثرة المؤلفات ، وينتقد كثرة المختصرات . فما هي الطريقة التي يستحسنها في التأليف ؟

لقد دوّن ابن خلدون جواب ذلك في الباب السادس ، في احد فصوله الناقصة في طبعات البلاد العربية . وبما اننا نجد في ذلك ما يتمم الآراء المسرودة في الفصلين اللذين ذكرناهما آنفاً ، رأينا من الضروري ان ننقل من طبعة كاترمير ، القسم المتعلق بهذا الموضوع :

— ذيل —

فصل في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف والغاء ما سواها

يتألف هذا الفصل من قسمين . فالقسم الاول منه يشرح عملية البيان ، ومهمة الكتابة ، وانواع الخطوط . وقد كنا اشرنا الى اهم مباحث هذا القسم في الدراسة التي كتبناها عن الخط والكتابة (ص ٣٠٨ و ٣١٨ من الجزء الاول) ولذلك سنكتفي هنا ، بنقل القسم الثاني من الفصل المذكور ؛ وهو القسم الذي يشرح مقاصد التأليف :

***

« ان الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها والغاء ما سواها ، فعدوها سبعة :

(أولها) — استنباط العلم بموضوعه وتقسيم ابوابه وفصوله . وتتبع مسائله او استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق ، ويحرص على ايصاله لغيره ، لتعم المنفعة به . فيودع ذلك بالكتاب في المصحف ، لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة . كما وقع في الاصول في الفقه . تكلم الشافعي اولا في الادلة الشرعية اللفظية ولخصها . ثم جاء الحنفية ، فاستنبطوا مسائل القياس واستوعبوها . وانتفع بذلك من بعدهم الى الآن .

(وثانيها) — ان يقف على كلام الاولين وتواليفهم ، فيجدها مستغلقة على الافهام ، فيفتح الله له في فهمها ، فيحرص على ابانة ذلك لغيره ممن عساه ان يستغلق عليه ، لتصل الفائدة لمستحقها . وهذه طريقة البيان لكتب المعقول والمنقول وهو فصل شريف .

(وثالثها) — ان يعثر المتأخر على غلط او خطأ في كلام المتقدمين — ممن اشتهر فضله وبعد في الافادة صيته . ويستوثق في ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه . فيحرص على ايصال ذلك لمن بعده . اذ قد تعذر محوه ونزعه بانتشار التآليف في الآفاق والاعصار ، وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه . فيودع ذلك الكتاب ليقف الناظر على بيان ذلك .

(ورابعها) — ان يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل او فصول بحسب انقسام موضوعه . فيقصد المطلع على ذلك ان يتم ما نقص من تلك المسائل ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله ، ولا يبقى للنقص فيه مجال .

(وخامسها) — ان يكون مسائل العلم قد وضعت غير مرتبة في ابوابها ولا منتظمة ، فيقصد المطلع على ذلك ان يرتبها ويهذبها ويجعل كل مسألة في بابها ، كما وقع في المدونة من رواية سحنون عن ابن القاسم وفي العتبية من

رواية العتبي عن اصحاب مالك . فان مسائل كثيرة في ابواب الفقه منها قد وقعت في غير بابها . فهذب ابن ابي زيد المدونة ، وبقيت العتبية غير مهذبة . فتجد في كل باب مسائل من غيره . واستغنوا بالمدونة وما فعله بن ابي زيد فيها والبرادعي من بعده .

(وسادسها) — ان تكون مسائل العلم متفرقة في ابوابها من علوم اخرى . فيتنبه بعض الفضلاء الى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله . فيفعل ذلك ويظهر به فن ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بافكارهم كما وقع في علم البيان . فان عبدالقاهر الجرجاني وابو يوسف السكاكي وجدوا مسائلها مستغربة في كتب النحو . وقد جمع منها الجاحظ في البيان والتبيين مسائل كثيرة تنبه الناس فيها لموضوع ذلك العلم وانفراده عن سائر العلوم . فكتبت في ذلك تواليفهم المشهورة وصارت اصولا لفن البيان . ولقنها المتأخرون ، فاربوا فيها على كل متقدم .

(وسابعها) — ان يكون الشيء من التواليف التي هي امهات للفنون ، مطولا مسهباً . فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك بالاختصار والايجاز وحذف المتكرر ان وقع ، مع الحذر من حذف الضروري ، لئلا تخل بمقصد المؤلف الاول .

(فهذه) جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتآليف ومراعاتها . وما سوى ذلك ففعل غير محتاج اليه ، وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء . مثل انتحال ما تقدم لغيره من التواليف ان ينسبه الى نفسه ببعض تلبيس من تبديل الالفاظ ، وتقديم المتأخر او عكسه ، او بحذف ما يحتاج اليه الفن او يأتي بما لا فائدة فيه . فهذا شأن الجهل والقحة . ولذا قال ارسطو لما عدّد هذه المقاصد وانتهى الى آخرها ، فقال : وما سوى ذلك ففضل او شره ، يعني بذلك الجهل والقحة . نعوذ بالله من العمل فيما لا ينبغي للعاقل سلوكه ، والله يهدي للتي هي أقوم » . (طبعة كاترمير — ج٣ — ص ٢٤١ — ٢٤٨)

التفكير والايمان

— العقل والنقل —

— ١ —

ان مقدمة ابن خلدون — بهيأتها المجموعة — تدل دلالة واضحة على ان مؤلفها مؤمن قوي الايمان : انه يؤمن بالله وبالاسلام ايماناً راسخاً عميقاً .

وآثار هذا الايمان ودلائله بارزة للعيان في جميع فصول المقدمة . ولا يوجد في تلك الفصول فقرة واحدة يمكن ان تعتبر دليلا على ان ابن خلدون قد خامره شك في الله والدين ، ولو لحظة واحدة في مسألة واحدة .

١ — يخصص ابن خلدون فصولا كثيرة لبحث بعض المسائل الدينية والشرعية : انه يتكلم في احدى مقدمات الباب الاول عن الوحي والنبوة (ص ٩٦ — ١١٩) ، ويخصص عدة فصول من الباب الثالث لمسائل الخلافة والامامة ، والامور المتفرعة منها (١٩٠ — ٢٢٦) . كما انه يخصص عدة فصول من الباب السادس لعلوم الدين والشريعة — من علوم القرآن والحديث الى علم الفقه واصول الفقه وعلم الكلام والتصوف — (ص ٤٣٧ — ٤٧٥)

ان ما يكتبه ابن خلدون في جميع هذه الفصول الخاصة بالامور الدينية والشرعية ، ينم عن ايمان راسخ صادق .

٢ — زد على ذلك ، ان ابن خلدون يختتم كل فصل من فصول المقدمة — تقريباً — بذكر الله وبنقل آية من آيات القرآن المناسبة للمقام . انه لا يحيد عن هذه الخطة الا في بضعة فصول ، لا يتجاوز عددها الاثني عشر . ولكنه — مقابل ذلك — يطبق هذه الخطة في بعض الفصول الطويلة بمقياس اوسع : انه يختتم كل قسم من اقسام الفصل ايضاً بذكر الله وبنقل شيء من كلام الله .

هذه الكلمات الختامية تكون في بعض الفصول قصيرة ؛ مثل « والله اعلم ، والله الموفق ، وهو على كل شيء قدير » .

ولكنها تكون في بعض الفصول طويلة ، مثل قوله :

« والله يخلق ما يشاء لا شريك له . له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير . وحسبنا الله ونعم الوكيل والحمد لله »

وقوله : « والله مدبر الامور ومصرفها بحكمته . لا اله الا هو رب الاولين والآخرين » .

وقد تكون الكلمة الختامية في بعض الفصول من قبيل الدعاء الى الله ، مثل قوله :

« رب زدني علماً ، وانت ارحم الراحمين » .

٣ – ان الكلمات الختامية التي يذكر ابن خلدون فيها « الله » ، تشير على الاكثر الى علمه وقدرته ومشيئه ووحدانيته .

ومما جاء في وحدانية الله : هو الواحد القهار – لارب سواه – لا شريك له – لا معبود سواه – لا اله الا هو – هو رب الاولين والآخرين – هو الواحد الاحد القهار .

ومما يذكره حول مشيئة الله : يخلق ما يشاء ويحكم ما يريد – يؤتي ملكه من يشاء – يهدي من يشاء ويضل من يشاء – مصرف الامور كيف يشاء – مولي الأمور لمن يشاء – وهو الفعال لما يريد – يرزق من يشاء بغير حساب .

ومما يذكره عن علم الله : والله بكل شيء عليم – والله اعلم بالصواب – وما العلم الا من عند الله – وهو الحكيم الخبير – والعليم الحكيم – والخلاق العليم – والله اعلم بما في القلوب ومطلع على ما في الضمائر – والله علام الغيوب – عالم الغيب والشهادة – وفوق كل ذي علم عليم .

ومما كتبه حول قدرة الله : والله على كل شيء قدير — وعلى كل شيء رقيب — والله يحكم لا معقب له — هو الرزاق ذو القوة المتين — وهو القوي العزيز — الواحد القهار — العزيز الجبار — والله غالب على امره — وهو رب العرش العظيم — مالك الامور كلها ، بيده ملكوت كل شيء — والله يقبض ويبسط — وهو القاهر فوق عباده — مقلب الليل والنهار — الخلاق العظيم — مدبر الامور ومصرفها بحكمته .

٤ — ونرى ان ننقل فيما يلي طائفة من الكلمات الجامعة التي تنتهي بها الفصول :

والله يهدي من يشاء ويضل من يشاء الى صراط مستقيم . وهو العلي الكبير .
انه على كل شيء قدير . واليه الملجأ والمصير . والله تعالى أعلم .
والله الموفق لما يحب ويرضاه ، لا معبود سواه .
والله مقدر الليل والنهار ، وهو الواحد القهار ، لا شريك له .
والله مقلب الليل والنهار ، وهو العزيز الجبار ، والله تعالى أعلم .
والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه وهو رب الاولين والآخرين .
والله يرث الارض ومن عليها ، وهو خير الوارثين .
والله قاهر فوق عباده ، وهو الواحد الاحد القهار .
والله قادر على ما يشاء وهو بكل شيء عليم . وهو حسبنا ونعم الوكيل .
والله ولي المؤمنين . وهو على كل شيء وكيل .
والله الملهم وبه المستعان وعليه التكلان . وحسبنا الله ونعم الوكيل .
والله الموفق للصواب بعلمه وفضله وكرمه .
والله سبحانه وتعالى كل يوم هو في شأن ، لا يشغله شأن عن شأن .
سنة الله في خلقه ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

٥ — يذكر ابن خلدون في متون بعض الفصول ايضاً بعض الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ؛ ويكتب احياناً بعض العبارات التي تتجلى فيها حماسة الدين ورعشة الايمان ، بكل وضوح وجلاء .

ويقول مثلا في فصل علم الكلام ، — حينما يتكلم عن الذين يحاولون

معرفة حقيقة النبوة وحقائق صفات الله عن طريق الفكر وحده — ، انهم قد يصبحون « من الضالين الهالكين » . ثم يعقب على ذلك بقوله : « نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين » (ص ٤٠٨) .

ويقول — حينما يتكلم عن العابد الذي يجد في الصلاة منتهى لذته وقرة عينه — :

« واين هذا من صلاة الناس (وانى لهم بها) فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون . اللهم وفقنا واهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » (ص ٤٦١)

ويقول — حينما يتكلم عن سر تحريم المخيط في الحج :

« ان مشروعية الحج مشتملة على نبذ العلائق الدنيوية كلها ، والرجوع الى الله تعالى كما خلقنا أول مرة ، حتى لا يعلق العبد قلبه بشيء من عوائد ترفه ، لا طيباً ولا نساء ولا مخيطاً ولا خفاً . ولا يتعرض لصيد ولا لشيء من عوائده التي تلوثت بها نفسه وخلقه مع انه يفقدها بالموت ضرورة . وانما يجيء كأنه وارد الى المحشر ضارعاً بقلبه مخلصاً لربه . وكان جزاءه ان تم له اخلاصه في ذلك ان يخرج من ذنوبه كيوم ولدته امه » .

ثم يعقب ابن خلدون على ذلك بالعبارة التالية :

« سبحانك ما ارفقك بعبادك ، وأرحمك بهم في طلب هدايتهم اليك » (ص٤١٢) .

٦ — لا نرانا في حاجة الى القول ان هذه الكلمات والعبارات كلها تدل على عقيدة راسخة ، وايمان عميق ، وعاطفة دينية شديدة .

ولذلك كله ، يحق لنا ان نقرر ان ابن خلدون كان مؤمناً ايماناً صادقاً ، لا يشوبه شيء من الشك في الله او في الدين ابداً .

— ٢ —

١ — ومما تجدر ملاحظته ان ابن خلدون — مع هذا الايمان القوي الذي

يختلج في جوانبه — لم يذهب الى ما ذهب اليه الكثيرون من رجال الدين الذين يحاولون تحكيم الشريعة في كل شيء ، ولا ينفكون عن السعي وراء ارجاع كل الامور الى احكام الدين .

وذلك لانه يعتقد ان مقاصد الشريعة وغاياتها محدودة بحدود لاتتعداها ، وان النبي صلى الله عليه وسلم انما بعث ليعلمنا مسائل التوحيد والمعاد التي لا سبيل الى معرفتها بالانظار العقلية وحدها . فيرى ابن خلدون لذلك ، انه من العبث ان نرجع الى الاحكام الشرعية والمصادر الدينيـة في الامور التي لا تدخل في نطاق هذه المقاصد والغايات .

ان رأي ابن خلدون في هذا الصدد ، يلوح من مباحث فصول كثيرة ؛ ولكنه يتجلى بوضوح تام من بعض العبارات التي كتبها خلال بعض المباحث بوجه خاص .

٢ — وهو مثلا ، حينما يتكلم عن علم الطب ، ينتقد بشدة رأي الذين يذهبون الى وجود طب نبوي ؛ ويصرح ان النبي انما بعث ليعلمنا الشرائع ، ولم يبعث لتعريف الطب او غيره من العاديات :

« وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الامر على تجربة قاصرة على بعض الاشخاص ، متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه . . . «كان عند العرب من هذا الطب كثير ، وكان فيهم اطباء معروفون كالحارث ابن كلدة وغيره » (ص ٤٩٣) .

« والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل ، وليس من الوحي في شيء . وانما هو امر كان عادياً للعرب ، ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة ، لا من جهة ان ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل . فانه صلى الله عليه وسلم انما بعث ليعلمنا الشرائع ، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات » (ص ٤٩٤) .

يؤيد ابن خلدون رأيه هذا بذكر حديث نبوي ورد في هذا الموضوع :

« وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع . فقال أنتم أعلم بامور دنياكم .

فلا ينبغي ان يحمل بشيء من الطب الذي وقع في الاحاديث المنقولة على انه مشروع. فليس هناك ما يدل عليه » (ص ٤٩٤).

ومع هذا يلاحظ ابن خلدون عمل الايحاء في مثل هذه الامور، فيقول:

« اللهم اذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقد الايماني، فيكون له اثر عظيم في النفع. وليس ذلك من الطب المزاجي، انما هو من آثار الكلمة الايمانية » (ص ٤٩٤).

٣ — يقرر ابن خلدون امراً مماثلا لذلك في قضية علاقة الدين بالاجتماع ايضاً. فانه يعترض بشدة على الذين يقولون ان الحياة الاجتماعية لا تقوم الا بالدين، وان السياسة لا تنهض الا بالشرع:

« يقول بعض الفلاسفة لا بد للبشر من الحكم الوازع ... وان ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من الله يأتي به واحد من البشر ... غير ان الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه او بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فاهل الكتب والمتبعون للانبياء قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب. فانهم اكثر اهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة. وكذلك هي لهم في هذا العهد، في الاقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب » (ص ٤٣ — ٤٤).

« ان الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع، كما في امم المجوس وغيرهم مما ليس له كتاب، أولم تبلغه الدعوة. أو نقول: يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل. فادعاؤهم ان ارتفاع التنازع انما يكون بوجود الشرع هناك ولقب الامام هنا غير صحيح. بل كما يكون بنصب الامام يكون بوجود الروساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم .. » (ص ١٩١).

ان تنظيم الحياة الاجتماعية وتصريف امور الملك يتطلب الرجوع الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى احكامها. وهذه القوانين قد تكون « مفروضة من العقلاء واكابر الدولة وبصرائها » وقد تكون « مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها » (ص ١٩٠).

« ان الملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح

الدنيوية ودفع المضار » (ص ١٩١) .
« والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية، والدنيوية الراجعة اليها » (ص ١٩١) .

٤ — يظهر من كل ذلك بوضوح تام : ان الشريعة — على رأي ابن خلدون — لا تشتغل بكل شيء ، فلا تستهدف جميع شؤون الحياة . فان ساحة عملها محدودة بحدود ، هي ماتقتضيه المصالح الاخروية . واما الامور التي هي خارجة عن نطاق تلك الحدود ، فمتروكة الى بحث الفكر وحكم العقل . وهذا العقل انما هو نعمة من نعم الله على البشر . لان « الله سبحانه وتعالى » هو الذي ميز الانسان من الحيوان بهذا العقل . والانسان يستطيع ان يستنبط سنة الله في خلقه بقوة هذا العقل ، كما انه يستطيع ان يستفيد من تلك السنن الثابتة في « جلب المنافع ودفع المضار » في حياته الشخصية والاجتماعية ، وفي تقرير سياسة عقلية .

٥ — ان هذه النزعة الفكرية بجانب ذلك الايمان الديني — هي التي تحمل ابن خلدون على السير في تفكيره سيراً عقلانياً ، مستقلا عن احكام الدين .

فاننا اذا استثنينا الفصول التي تحوم مواضيعها حول المسائل الدينية والشرعية مباشرة ، نجد ان ابن خلدون يستند في جميع ابحاثه وتعليلاته على الدلائل العقلية والمنطقية وحدها . واما الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، فلا يذكرها عادة الا بعد الانتهاء من التفكير والتعليل . واذا ذكرها احيانا خلال البحث ، فانما يذكرها في غالب الاحوال بقصد تأييد القضايا التي كان قد توصل اليها بنظره العقلي ، كما يذكرها في بعض الاحيان بقصد دفع الاعتراضات التي قد توجه اليه مستنداً الى مضامين تلك الآيات والاحاديث .

ونحن نستطيع ان نقول ، بناء على كل ما سبق ، ان ابن خلدون كان من المفكرين الذين يعتمدون على العقل ، ويثقون به ، ويرون لزوماً

للاستناد اليه .

— ٣ —

١ — ولكن ابن خلدون لا يسترسل في الاعتماد على العقل استرسالا كلياً ، بل يقرر ان نطاق مدركات العقل ايضاً محدود بحدود طبيعية لا سبيل الى اجتيازها بالمحاكمات النظرية وحدها . فان العقل البشري عاجز عن ادراك ما يقع وراء الحس — من امور التوحيد ومسائل المعاد وحقائق صفات الله وسائر امور الروحانيات —

ابن خلدون يقرر ذلك بعبارة صريحة تماماً :

« لا تثقن بما يزعم لك العقل من انه مقتدر على الاحاطة بالكائنات واسبابها ، والوقوف على تفصيل الوجود كله » (ص ٤٥٩)

ويبرهن على رأيه هذا بسلسلة محاكمات عقلية :

ان مدركاتنا العقلية تعتمد على حواسنا ، وحواسنا محدودة ؛ فمن الطبيعي ان تكون مدركاتنا ايضا محدودة .

ونحن نعلم ان الاعمى لا يدرك المبصرات ، والاصم لا يعرف شيئاً عن المسموعات . فيجب علينا ان نسائل انفسنا — قياسا على ذلك — ألا يوجد في الكون ما يبقى خارجا عن ادراك جميع حواسنا ، كما تبقى المبصرات خارجة عن ادراك الاعمى ؟ اننا اذا اجبنا على ذلك بالنفي — وانكرنا هذا الاحتمال — نكون كالاعمى الذي ينكر المبصرات لحرمانه من حاسة البصر ، وكالاصم الذي ينكر وجود المسموعات لحرمانه من نعمة السمع . فلا يجوز لنا ان ننكر ما يقع وراء الحس والادراك ، بل يجب علينا ان نعتمد في هذا المضمار على الشرع وحده ، وان نؤمن بكل ما جاء به في هذا الصدد ، من غير ان نلجأ الى تحكيم عقولنا فيه .

ابن خلدون يقرر ذلك بكل وضوح :

« اعلم ان الوجود عند كل مدرك في بادىء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها ، والامر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه . ألا ترى الاصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الاربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات . وكذلك الاعمى ايضاً يسقط عنده صنف المرئيات ، ولولا ما يردهم الى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من اهل عصرهم والكافة ، لما أقروا به . لكنهم يتبعون الكافة في اثبات هذه الاصناف ، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة ادراكهم . ولو سئل الحيوان الاعجم ونطق لوجدناه منكرا للمعقولات ، وساقطة لديه بالكلية . فاذا علمت هذا ، فلعل هناك ضرباً من الادراك غير مدركاتنا . لان ادراكاتنا مخلوقة ومحدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس . والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك . والله من ورائهم محيط . فاتهم ادراكك ومدركاتك في الحصر ، واتبع ما امرك الشارع به من اعتقادك وعملك . فهو أحرص على سعادتك ، وأعلم بنفعك . لانه من طور فوق ادراكك ، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك (ص ٤٦٠) .

٢ – عندما يقرر ابن خلدون المبادئ الآنفة الذكر ، لا يجد فيها قدحاً في العقل أو حطاً من شأنه . فان شأن العقل في هذه القضية ، هو شأن الميزان : لان كل ميزان – مهما كان صحيحا ودقيقا – لا يستطيع ان يزن الا مقداراً محدوداً من الاثقال . ان عمل العقل ، مثل عمل الميزان ، محدود بحدود . فمن مضروري الرجوع الى الديانة والشريعة في كل ما يقع وراء تلك الحدود :

« ليس ذلك بقادح في العقل ومداركه . بل العقل ميزان صحيح ، فاحكامه يقينية لا كذب فيها . غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره . فان ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال . وهذا لا يدرك على ان الميزان في احكامه غير صادق . ولكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره . (وانى يكون له) أن يحيط بالله وبصفاته . فانه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه . وتفطن في هذا (غلط) من يقدم العقل

على السمع في امثال هذه القضايا ، وقصور فهمه واضمحلال رأيه » (ص ٤٦٠).

٣ – يفهم من ملاحظة الآراء الاساسية التي نقلناها آنفاً ان ابن خلدون يقرر من جهة : ان هدف الدين محدود ، ويرى من جهة اخرى : ان قدرة العقل محدودة . ولذلك نجده يسعى الى تمييز نطاق العقل من نطاق الدين .

وبما ان الدين يستند الى « النقل والسمع » فانـه يقول : يترتب على الانسان ان يرجح السمع والنقل على العقل في بعض القضايا ، وان يعتمد على العقل دون مراجعة النقل في بعض القضايا .

ان القضايا التي تدخل في نطـاق الصنف الاول – على ما يستدل من مجموع كتابات ابن خلدون – هي التي تتعلق بالآخرة وحقيقة النبوة وحقايق صفات الله . واما ما سوى ذلك ، فيدخل في الصنف الثاني بوجه عام .

ولكن – من البديهي – ان هذا التمييز لم يكن من السهل في كل الاحوال . لان الامور الدنيوية لا تخلو من الارتبـاط بالامور الاخروية ؛ والنصوص الشرعية تذكر أحياناً بعض القضايا المتعلقة بحقائق الكون وبامور الدنيا . زد على ذلك ، ان طائفة من هذه النصوص الشرعية تظهر عندالوهلة الاولى – منافية لحكم العقل فيها . فما العمل في مثل هذه الاحوال ؟

ان ابن خلدون لا يسأل هذا السؤال بصراحة . ولذلك لا يجيب عليه جوابا مباشراً . ولكننا نستطيع ان نستدل على نزعته الفكرية في هـذا المضمار ، من السلوك الذي يسلكه في معالجة مثل هذه القضايا ؛ فانه حينما يجد في بعض النصوص المذكورة ما يخالف نتائج المحاكمات العقلية يلجأ الى تأويل النصوص الشرعية وفق ماتقتضيه المحاكمات العقلية ، كما يتضح من الامثلة التالية :

– ٤ –

١ – من المعلوم ان ابن خلدون توسع كثـيراً في بحث العصبية وقرر انها ضرورية لتأسيس الملك وتنظيم الاجتماع ، حتى انه ذهب الى ان الدعوة

الدينية ايضاً تحتاج الى عصبية .

ولكنه يعرف ان هناك بعض النصوص الشرعية التي تذم العصبية ، وتدعو الى تركها ، وان هذه الاقوال الشرعية تبدو مخالفة للحقائق التي توصل اليها بأبحاثه النظرية ومحاكماته العقلية . تجاه هذا التعارض ، نجد ان ابن خلدون يرجح حكم العقل ، ويلجأ الى تأويل الاقوال الشرعية المذكورة بملاحظات نظرية ؛ فيقول : ان الشريعة لم تذم العصبية لذاتها ، بل انها ذمت توجيهها الى الباطل . والا فمن المؤكد ان العصبية لو بطلت ، لبطلت معها الشرائع نفسها :

« ان الشارع قد ذم العصبية وندب الى تركها ، وقال لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم . فان مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله ، كما كانت في الجاهلية وأن يكون لاحد فخر بها أو حق على احد . لان ذلك كان في افعال العقلاء ، وغير نافع في الاخرة التي هي دار القرار . فاما اذا كانت العصبية في الحق واقامة امر الله ، فامر مطلوب . ولو بطل ، لبطلت الشرائع ، اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية كما قلناه من قبل » (ص ٢٠٣) .

٢ — وكذلك الامر في الملك : فان ابن خلدون يقرر انه طبيعي في العمران ، وانه ضروري للبشر . ولكنه يعرف في الوقت نفسه ان علماء الدين يذكرون كثيراً من النصوص الشرعية الواردة في ذم الملك . ولذلك لا يتردد في تأويل تلك النصوص ايضا . وفقا لما تقتضية المحاكمات العقلية :

« ان الشريعة ممتلئة بذم (الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا) والنعي على أهله ، ومرغبة في رفضه . واعلم ان الشرع لم يذم الملك لذاته ، ولا حظر القيام به ، وانما ذم المفاسد الناشئة عنه — من القهر والظلم والتمتع باللذات . ولا شك ان في هذه مفاسد محظورة ، وهي من توابعه . كما اثنى على العدل والفقه واقامة مراسم الدين والذب عنه ، وأوجب بازائها الثواب ، وهي كلها من توابع الملك . فاذاً انما وقع الذم للملك على صفة وحال دون اخرى » (ص ١٩٣) .

ولم يذمه (الشارع) لذاته ، ولا طلب تركه — كما ذم الشهوة والغضب من

المكلفين وليس مراده تركهما بالكلية ، لدعاية الضرورة اليها . واما المراد تصريفهما على الحق » (ص ١٩٣) .

ويكرر ابن خلدون القول بان الشرع « لما ذم الملك لم يذم منه التغلب بالحق ، وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح ، وانما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الاغراض . فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس ، وانه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه ، لم يكن ذلك مذموماً » (ص ٢٠٣) .

يذكر ابن خلدون سبباً آخر لذم الملك في صدر الاسلام :

في عهد الخلفاء الاولين « لم يجر ذكر للملك ، لما انه كان مظنة للباطل ونحلة يومئذ لاهل الكفر واعداء الدين . والصحابة كانوا يرفضون الملك واحواله ، حذرا من التباسها بالكفر » (ص ٢٠٣) .

٣ — يقرر ابن خلدون مبدءً عاما في مقاصد الشرع في ذم بعض الافعال البشرية ، او النهي عنها ؛ فيقول : ان مراد الشريعة من ذلك لم يكن ترك الافعال المذكورة بالكلية ، او اقتلاع النزعات التي تولد تلك الافعال من اصولها . بل ان مرادها من ذلك هو توجيه القوى والافعال المذكورة نحو الحق . ان كل ما ورد في الشرع من ذم الغضب والشهوه والنهي عن استكثار متاع الدنيا ، هو من هذا القبيل :

« ليس مراد (الشرع) فيما ينهي عنه او يذمه من افعال البشر أو يندب الى تركه ، اهماله بالكلية ، أو اقتلاعه من أصله ، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية . انما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة ، حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة » (ص ٢٠٢) .

ان ذم الغضب في الشرع ، انما هو لهذا الغرض وحده :

« فلم يذم الشرع الغضب وهو يقصد نزعه من الانسان . فانه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد واعلاء كلمة الله . وانما يذم الغضب للشيطان وللاغراض الذميمة . واذا كان الغضب لذلك كان مذموماً . واذا كان الغضب لله وفي الله كان ممدوحاً » (ص ٢٠٢) .

وكذلك الشهوات . فان الشارع عنى بذمها ايضاً معنى مماثلا لما سبق :

« وكذا ذم الشهوات ايضاً ليس المراد ابطالها بالكلية . فان من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه . وانما المراد تصريفها فيما ابيح له ، باشتماله على المصالح ، ليكون الانسان عبدا متصرفاً طوع الاوامر الالهية » (ص ٢٠٢ – ٢٠٣) .

وكذلك الامر في ذم الاستكثار من الدنيا ، والاستمتاع بلذاتها :

« وان كان الاستكثار من الدنيا مذموماً ، فانما يرجع الى ما أشرنا اليه من الاسراف والخروج عن القصد . واذا كان حالهم قصدا ونفقاتهم في سبيل الحق ومذاهبه ، كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طريق الحق ، واكتساب الدار الآخرة » (ص ٢٠٥) .

يعزز ابن خلدون رأيه في هذه القضايا كلها ، بملاحظة جوهرية ، يعبر عنها بكلمة وجيزة :

« ان الدنيا واحوالها كلها مطية للآخرة . ومن فقد المطية فقد الوصول » (ص ٢٠٢) .

ويظهر من ذلك : ان الانسان اذا أهمل دنياه ، فلا يمكن ان يصل الى السعادة في اخراه .

— ٥ —

١ — واما القضايا الشرعية البحتة ، والمسائل الايمانية الصرفة — كامور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وكنه الصفات الالهية وكل ما وراء طور العقل — فان ابن خلدون يسلك ازاءها مسلكا يخالف المسلك الذي ذكرناه آنفاً مخالفة كلية : انه يمسك عن التفكير في شأنها ، ويقول بوجوب قبولها والعمل بها مباشرة ، من غير ادخال العقل في أمرها و إشغال الفكر بها ؛ ذلك لانها خارجة عن نطاق مداركنا ، ولان الشارع أعرف بها منا .

« مقصود الشارع بالناس هو اصلاح آخرتهم » (ص ١٩٠) .

« ان الشارع اعلم بمصالح الكافة ، فيما هو مغيب عنهم عن امور آخرتهم . وامور البشر كلها عائدة عليهم في معادهم » (ص ١٩٠) .

« الشارع اعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا ، لاطلاعه على ما وراء الحس » (ص ١٦٩)

« ان مدارك صاحب الشريعة اوسع من مدارك الانظار العقلية ، لاستمدادها من الانوار الالهية » (ص ١٩٦) .

ولذلك يوصي ابن خلدون باتباع أوامر الشرع — في الاعتقاد والعمل — من غير تردد ولا تشكك :

« اتبع ما امرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو أحرص على سعادتك وأعلم بنفعك . لانه من طور فوق ادراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك »(ص٤٦٠)

ويقول بوجوب الاستسلام الى احكام الشريعة استسلاماً مطلقاً ، حتى ولو لم نفهم حكمة تلك الاوامر والاحكام :

« ان مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الانظار العقلية . فهي فوقها ومحيطة بها ، لاستمدادها من الانوار الالهية . فلا تدخل تحت النظر الضعيف والمدارك المحاط بها . فاذا هدانا الشارع الى مدرك فينبغي ان نقدمه على مداركنا ، ونثق به دونها ، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما ، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ، ونفوضه الى الشارع ، ونعزل العقل عنه » (ص ٤٩٥ — ٤٩٦) .

٢ — في الواقع ان هناك علماً يسمى علم الكلام ، وهو يتضمن « الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية ، والرد على المبتدعة — المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة — » (ص ٤٠٨) ولكن المقصود من هذا العلم ومن الادلة العقلية المسرودة فيه ، لم يكن اثبات تلك العقائد ، بل هو الرد على معارضيها . وذلك لان العقائد المذكورة لا تثبت الا بالنقل . واما عمل العقل في شأنها فينحصر في الرد على خصومها :

« ان مسائل الكلام انما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف ، من غير

رجوع فيها الى العقل ، ولا تعويل عليه ، بمعنى انها لا تثبت الا به ، فان العقل معزول عن الشرع وانظاره . وما تحدث فيه المتكلمون من اقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها ، — فالتعليل بالدليل بعد ان لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة — ، بل انما هو التماس حجة تعضد العقائد الايمانية ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه اهل البدع عنها . . . وذلك بعد أن تفرض صحيحه بالادلة النقلية ، كما تلقاها السلف واعتقدوها » (ص ٤٩٥) .

٣ – يقول ابن خلدون في فصل الفلسفة ، ان الفلاسفة يذهبون الى عكس ذلك تماماً . فانهم يقولون ان العقائد الايمانية لا تخرج عن نطاق مدارك العقل ، وانها مما يمكن التوصل اليها بالانظار الفكرية :

« ان قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا ان الوجود كله – الحسي منه وما وراء الحسي – تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها بالانظار الفكرية والاقيسة العقلية وان تصحيح العقائد الايمانية (يكون) من قبل النظر لا من جهة السمع ، فانها بعض من مدارك العقل » (ص ٥١٤) .

ولكن ابن خلدون يفند رأي هؤلاء الفلاسفة في هذا الصدد ، ويقول « ان هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهه » (ص ٥١٦) لان العقل البشري قاصر عن ادراك ما يقع وراء الحس ووراء المادة . ان الرأي الذي نحن بصدده كان يصح ، لو صح قول الطبيعيين « المعتقدين ان ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء » (ص ٥١٦) . ولكن ، طالما ثبت ان قول هؤلاء غير صحيح ، وان نطاق الموجودات لا ينحصر بنطاق الماديات المحسوسة ، بل يتعداه الى الروحانيات الغير المحسوسة ، فلا مجال للشك في ان رأي هؤلاء الفلاسفة باطل من اساسه :

« لان ما لا مادة له ، لا يمكن البرهان عليه . . .

« ان الموجودات التي وراء الحس – وهي الروحانيات – فان ذواتها مجهولة رأساً ، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها . .

« لان تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية ، انما هو ممكن فيما

هو مدرك لنا . ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منهـا ماهيات اخرى (محجوبة) بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ، ولا مدرك لنـا في اثبات وجودها على الجملة، الا ما نجده بين جنبينا من امر النفس الانسانية واحوال مداركها » (ص ٥١٦)

ومن المعلوم ان الايمان باليوم الاخر ، من امهات العقائد الايمانية ، وهو يتضمن الايمان « بنعيم جنة وشقاء جهنم » ؛ وكل ذلك مما يتعدى نطـاق ادراكنا . فلا سبيل لنا الى معرفة هذه الامور الا بالرجوع الى ما جاء عنها في الشريعة المحمدية :

« ان السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الاعمال والاخلاق، فامر لا تحيط به مدارك المدركين .

« وقد تنبه اليها زعيمهم (اي زعيم الفلاسفة) أبو علي ابن سينا فقال — في كتاب المبدأ والمعاد — ما معناه : ان المعاد الروحاني واحواله هو مما يتوصل اليه بالبراهين العقلية والمقاييس (اي القيـاسات المنطقية) لانه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة . فلنا في البراهين عليه سعة . واما المعاد الجسماني واحواله فلا يمكن ادراكه بالبرهان . لانه ليس على نسبة واحدة وقد بسطته لنا الشريعة المحمدية الحقـة ، فلينظر فيها ، وليرجع في احواله اليها » (ص ٥١٩) .

٤ — يشير ابن خلدون بهذه المناسبة الى الفرق القائم بين علم الكلام وبين الفلسفة ، اذ يقول«ان التعليل بالدليل بعد ان لم يكن معلوماً ، هو شأن الفلسفة » (ص ٤٩٥) واما مهمة علم الكلام فهي البحث عن حجج عقلية لامر كان قد ثبت بالادلة النقلية . وذلك يعني ان الفلسفة تسعى الى الحصول على علم عن الشيء وتعليله عن طرق عقلية ؛ واما علم الكـلام فيتحرى الحجج على شيء تم علمه بطرق نقلية . وبتعبير اخر : ان الفيلسوف لا يقرر شيئا الا بعد التفكير بالادلة العقلية، واما المتكلم فانه يقرر اولا ، ثم يبحث عن الدلائل المؤيدة لما قرره قبلا :

« موضوع علم الكلام عند اهله إنما هو العقائد الايمانية ، بعد فرضها صحيحة من

الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالادلة العقلية ، فترفع البدع) ، وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد . . .

ان جميع علماء الكلام يتحدون في هذه الخطة . كل واحد منهم يفرض العقائد صحيحة ، ثم يستنهض الحجج والادلة عليها » (ص ٤٦١)

(ان نظر ابن خلدون الى الفلسفة بوجه عام ، سيكون موضوع دراسة خاصة)

ولهذه الملاحظة الاساسية ، يرى ابن خلدون ان علم الكلام اصبح غير ضروري وان كان مفيداً :

« ان علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم . اذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا . . والائمة من اهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا حين دافعوا ونصروا . واما الان فلم يبق منها الا كلام تنزه الباري عن كثير ايهاماته واطلاقه . ولقد سئل الجنيد عن قوم مر بهم بعض المتكلمين يفيضون به . فقال : ما هولاء ؟ فقيل : قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص . فقال : نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب .

« ولكن فائدته في آحاد الناس ، وطلبة العلم فائدة معتبرة ، اذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها » (ص ٤٦٧) .

٥ — يتكلم ابن خلدون عن اسباب الحوادث الكونية والافعال البشرية ، ويقرر انها تتسلسل الى ان تصل الى مسبب الاسباب الذي هو خالق الكون :

فان كل حادث لا بد له من سبب . وهذا السبب يكون عادة حادث آخر متقدم عليه . ولهذا الحادث ايضاً سبب متقدم عليه . وهكذا تتسلسل الاسباب بالتدريج الى ان تنتهي الى مسبب الاسباب :

« ان الحوادث في عالم الكائنات — سواء كانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية — فلا بد لها من اسباب متقدمة عليها ، بها تقع في مستقر العادة ، وعنها يتم كونه .

« وكل واحد من هذه الاسباب ايضاً حادث ، فلا بد له من اسباب اخر . ولا تزال تلك الاسباب مرتقية حتى تنتهي الى مسبب الاسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله الا هو » (ص ٤٥٧)

« وتلك الاسباب في ارتقائها تتفسح وتتصاعد طولا وعرضاً ، ويحار العقل في ادراكها وتعديدها . فاذا لا يحصرها الا العلم المحيط .

« سيما الافعال البشرية والحيوانية . فان من جملة اسبابها القصود والارادات . اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصد اليه . والقصود والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة ، يتلو بعضها بعضاً . وتلك التصورات هي اسباب قصد الفعل . وقد تكون اسباب تلك التصورات تصورات اخرى . وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه . اذ لا يطلع احد على مبادىء الامور النفسانية ولا على ترتيبها . انما هي اشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها او غاياتها . انما يحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي طبيعية ظاهرة ، ويقع في مداركها على نظام وترتيب » (ص ٤٥٨)

يقرر ابن خلدون ان العقل يستطيع ان يتتبع سلسلة هذه الاسباب ، ويكتشفها واحداً بعد اخر ، ولكن هذا التتبع انما يتيسر داخل نطاق العقل فقط . واما الاسباب التي تقع خارج هذا النطاق ، فلا سبيل الى اكتشافها بالانظار العقلية ، فمن الضروري الالتجاء الى النقل والسمع في امرها .

« فلعل الاسباب اذا تجاوزت في الارتقاء نطاق ادراكنا ووجودنا خرجت من ان تكون مدركة ، فيضل العقل في بيداء الاوهام ، ويحار وينقطع » .

فاذاً فان السبيل السوي امامنا هو « التوحيد المطلق » والاعتراف بالعجز « عن ادراك الاسباب وكيفيات تأثيرها ، وتفويض ذلك الى خالقها المحيط بها اذ لا فاعل غيره ، وكلها ترتقي اليه ، وترجع الى قدرته . وعلمنا به انما هو من حيث صدورنا عنه » (٤٦٠)

وزد على ذلك ، ان العقل عندما يتحرى سلسلة الاسباب ، قد يقف في حلقة من حلقات السلسلة ، فيظنها منتهى الاسباب ، وينكر ما وراءها ، فيكون قد انكر مسبب الاسباب « فيصبح من الضالين الهالكين » (ص ٤٥٩) .

ثم يوالي ابن خلدون دلائله التحذيرية ، قائلا :

« ولا تحسبن ان هذا الوقوف او الرجوع عنه في قدرتك واختيارك . بل هو لون يحصل للنفس ، وصفة تستحكم (فيها) من الخوض في الاسباب على نسبة لا نعلمها . اذ لو علمناها لتحرزنا منها . فلنتحرز من ذلك ، بقطع النظر عنها جملة » (ص ٤٥٩) .

يرى ابن خلدون في هـذه الملاحظات ما يوضح حكمة تحريم النظر في الاسباب :

« فلذلك امرنا الشارع بقطع النظر عنها ، والغائها جملة ، والتوجه الى مسبب الاسباب كلها وفاعلها وموجدها ، لترسخ صفة التوحيد في النفس ، على ما علمنا الشارع الذي هو اعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا ، لاطلاعه على ما وراء الحس » (ص ٤٥٩) .

« قال صلى الله عليه وسلم من مات يشهد ان لا اله الا الله دخل الجنة . فان وقف عند تلك الاسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر . وان سبح في بحر النظر في البحث عنها وعن اسبابها ، فأنا الضامن له ألا يعود الا بالخيبة . فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الاسباب ، وامرنا بالتوحيد المطلق : قل هو الله احد ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد » (ص ٤٥٩) .

٦ — يلاحظ ان ابن خلدون كثيراً ما يشير في هذه الفقرات الى نهي الشارع عن النظر في الاسباب على الاطلاق . ونحن نجد هنا أمراً جديراً بالبحث والاعتبار : اننا نعلم ان ابن خلدون نفسه كثيراً ما بحث عن الاسباب في كل فصل من فصول المقدمة ؛ فان تعبيرات « السبب في ذلك » و « سببه » و « اما السبب في ذلك » هي من أكثر التعبيرات المتكررة في المقدمة . فكيف يدعو ابن خلدون الى « عدم النظر في الاسباب » في هذا المقام ، بعد كل تلك الابحاث ، ويجانب تلك الابحاث ؟ فهل قصد من الاسباب هنا الاسباب الاصلية والبعيدة وحدها ؟ ام انه كتب هذه الفقرات — وفصل علم الكلام الذي يحتويها — بعد مرور مدة طويلة على كتابة سائر الفصول ؟

اننا نميل الى القول بأن كلا الامرين عملا مشتركين في ما كتبه ابن

خلدون في هذا المضمار : فاننا نجد ان اسلوب هذا الفصل اكثر نضوجاً واشد صقلاً من اساليب الفصول الاعتيادية . كما اننا نستدل من سياق الكلام انه يقصد في ابحاثه المذكورة — وفي فقراته الانفة الذكر — الاسباب البعيدة الاصلية ، لا الاسباب القريبة الاعتيادية .

٧ — يتكلم ابن خلدون عن « الايمان » ايضا ، ويبدي بعض الملاحظات الطريفة في هذا الشأن :

ان التكاليف الشرعية نوعين : قلبية وبدنية . فالتكاليف القلبية هي الايمان والاعتقادات ، والتكاليف البدنية هي الاعمال والعبادات .

« ان الشارع وصف لنا » ما يجب ان نؤمن به « وعين اموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا ، واعتقادها في انفسنا ، مع الاقرار بألسنتنا » (ص ٤٦١) . كما انه عين العبادات المفروضة علينا .

ولكن مقصود الشارع ومطلوبه من الايمان لم يكن الاعتقاد المجرد ، او التصديق للتصديق . بل هو « حصول صفة تتكيف بها النفس » من جراء ذلك التصديق والاعتقاد . كما ان مقصوده ومطلوبه من العبادات ايضاً لم يكن العمل لنفسه ، والعبادة للعبادة نفسها ، بل هو « حصول ملكة الطاعة والانقياد ، وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود » (ص٤٦١) من جراء المواظبة على تلك العبادات . وخلاصة القول : ان المطلوب من التكاليف كلها — سواء أكانت قلبية ام بدنية — انما هو حصول ملكة راسخة في النفس . والكمال — عند الشارع — في كل ما كلف به ، هو حصول هذه الملكة الراسخة :

« فقد تبين لك من جميع ما قررناه ان المطلوب في التكاليف كلها ، حصول ملكة راسخة في النفس ، يحصل منها علم اضطراري هو التوحيد — وهو العقيدة الايمانية — وهو الذي تحصل به السعادة » (ص ٤٠١) .

ويظهر من ذلك ان الايمان الذي هو اصل التكاليف وينبوعها ، ذو مراتب عديدة :

« ان الايمان الذي هو اصل التكاليف وينبوعها ذو مراتب . اولها التصديق القلبي الموافق اللسان ، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب ، فيستتبع الجوارح ، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات ، حتى تنخرط الافعال كلها في طاعة ذلك التصديق الايماني . وهذا ارفع مراتب الايمان . وهو الايمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة . اذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين » (ص ٤٦١ — ٤٦٢) .

وهذه هي المرتبة العليا من الايمان .

— ٦ —

لقد تطرق ابن خلدون في عدة فصول من المقدمة الى المذاهب الاسلامية ، ودوّن بعض المعلومات والملحوظات عن تاريخ نشوئها وانتشارها . وقد فعل ذلك بوجه خاص في فصول الامامة والخلافة والفقه واصول الفقه .

فقد رأينا ان ندرج فيما يلي نموذجين من الآراء التي أبداها ابن خلدون في هذا الصدد ، لنظهر خطة البحث التي سار عليها ، والنزعة الفكرية التي استسلم اليها ، في مثل هذه الامور :

أ — لقد أشار ابن خلدون الى مسألة « علي ومعاوية » في فصل « انقلاب الخلافة الى الملك » . يستفاد من مطالعة هذا الفصل انه يرى ان انقلاب الخلافة الى الملك كان من الامور الطبيعية المحتمة في الحياة الاجتماعية . لانه يقول :

« ان الخلافة قد وجدت بدون الملك اولا ، ثم التبست معانيهما واختلطت ، ثم انفرد الملك ، حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة » (ص ٢٠٨) .

كما انه يعتقد ان « الفتنة التي وقعت بين « علي ومعاوية » كانت طبيعية ،

ولذلك نجده لا يتعصب ولا يتشيع لاحدهما على الآخر ، بل يقول : كان كلاهما على حق .

« لما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية ، وهي مقتضى العصبية ، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد . ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي ، او لايثار باطل واستشعار حقد ، كما قد يتوهمه متوهم وينزع اليه ملحد . وانما اختلف اجتهادهم في الحق . وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق ، فاقتتلوا عليه . وان كان المصيب علياً ، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل . انما قصد الحق واخطأ ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق » (ص ٢٠٥) .

٢ — يتكلم ابن خلدون في فصل الفقه عن المذهب المالكي ، ويبين كيفية نشأة هذا المذهب وانتشاره ، ويعلل ذلك بعلل طبيعية واجتماعية :

ان الامام مالك بن أنس الاصبحي ، كان امام دار الهجرة — المدينة المنورة — وامتاز عن سائر أئمة السنة بادخال « عمل اهل المدينة » في عداد الادلة الشرعية .

« ان الامام مالك . . . اختص بمدرك آخر للاحكام ، غير المدارك المعتبرة عند غيره .. وهو عمل اهل المدينة . لانه رأى انهم فيما ينفسون عليه من فعل أو ترك ، متابعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم واقتدائهم . وهكذا الى الجيل المباشر لفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، الآخذين ذلك عنه . وصار ذلك عنده من اصول الادلة الشرعية » (ص ٤٤٧) .

« وظن كثير ان ذلك من مسائل الاجماع » ولكن مالك انكر ذلك قائلا : ان الاجماع لا يخص اهل المدينة دون سواهم ، بل شامل للامة .

« واعلم ان الاجماع وهو الاتفاق على الامر الديني عن اجتهاد ، ومالك رحمه الله تعالى لم يعتبر اهل المدينة بهذا المعنى ، وانما اعتبره من حيث اتباع الجيل بالمشاهدة للجيل ، الى ان ينتهي الى الشارع صلوات الله وسلامه عليه » (ص ٤٤٨) .

ان مذهب الامام مالك انتشر بوجه خاص في الاندلس والمغرب ، وذلك لاسباب جغرافية واجتماعية : اولا ان اهل المغرب كانوا يخالطون اهل الحجاز

اكثر مما يخالطون اهل العراق ؛ فكان من الطبيعي ان يأخذوا من الحجاز اكثر مما يأخذوا من العراق . ثانياً : ان حالتهم الاجتماعية كانت اقرب الى حالة اهل الحجاز بسبب بداوتهم ، والاحكام التي قال بها الامام مالك كانت اكثر ملاءمة لاحتياجاتهم من الاحكام التي وضعت في العراق :

« واما مالك رحمه الله تعالى ، فاختص بمذهبه اهل المغرب والاندلس، وان كان يوجد في غيرهم . الا انهم لم يقلدوا غيره الا في القليل ، لما ان رحلتهم كانت غالباً الى الحجاز ، وهو منتهى سفرهم والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج الى العراق . ولم يكن العراق في طريقهم . فاقتصروا في الاخذ عن علماء المدينة ، وشيخهم يومئذ وامامهم مالك ، وشيوخه من قبله وتلاميذه من بعده . . . فرجع اليه اهل الاندلس والمغرب ، وقلدوه دون غيره ممن لم تصل اليهم طريقته » (ص ٤٤٩) .

« وايضاً فالبداوة كانت غالبة على اهل المغرب والاندلس ، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لاهل العراق . فكانوا الى اهل الحجاز اميل . ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم ، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها ، كما وقع في غيره من المذاهب » (ص ٤٤٩) .

يتبين من هذه الفقرات ان ابن خلدون لم يظهر في بحثه هذا ، اي تشيع المذهب المالكي ، مع انه كان مالكياً ، كما انه صار فيما بعد قاضياً للقضاة المالكية في مصر . انه لم يتشيع ولم يتعصب لهذا المذهب ولا تردد في تعليل اختصاص أهل المغرب بهذا المذهب ، ببداوة المغرب من جهة ، وبعلاقته الجغرافية بالحجاز من جهة اخرى .

وتعليل ابن خلدون في هذا الصدد ، انما هو بمثابة« تفسير تاريخ المذاهب بتأثير العوامل الجغرافية والاجتماعية »

وهكذا يتبع ابن خلدون في هذه المسألة خطة عقلانية بحتة ، مما يدل على انه لم يعتبر مسائل المذاهب وتاريخها من الامور التي تخرج عن نطاق مدارك العقل .

التشبيهات المادية

اذا اردنا ان نستدل على عقلية ابن خلدون من دراسة مقدمته ، نستطيع ان نقول : ان أبرز صفات تلك العقلية هي شدة التشوّف ، ودقة الملاحظة ، ونزعة البحث والتعميم ، وقدرة الاستقراء .

فاننا نجد في المقدمة كثيراً من الاستقراءات المستندة الى ملاحظة الواقعات ، وقلما نعثر على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال في سبيل الاستنتاجات .

ولعل من ابرز الادلة على استقرائية ابن خلدون ومشخصية تفكيره ، كثرة التشبيهات المادية والامثلة الحسية المنبثة في ابحاث مقدمته .

يصرح ابن خلدون بفوائد الامثلة الحسية ، في الكتاب الثاني من تاريخه : انه يشرح الطريقة التي اختارها لعرض « الانساب » في المقدمة الثانية من الكتاب المذكور ، قائلا :

« اخترنا بعد الكلام على انساب الامة وشعوبها ، ان نضع ذلك على شكل شجرة . نجعل اصلها وعمود نسبها باسم الاعظم من اولئك الشعوب ومن له التقدم عليهم ، فنجعل عمود نسبه اصلا لها ، ونفرع الشعوب الاخرى على جانبه من كل جهة ، كأنها فروع لتلك الشجرة ، حتى تتصل تلك الانساب عمودا او فروعاً بأصلها الجامع لها ، ظاهرة للعيان في صفحة واحدة ، فترسم في الخيال دفعة . ويكون ذلك أعون على تصور الانساب وتفهمها .

« فان الصور الحسية ، اقرب الى الارتسام في الخيال من المعاني المتعقلة» (تاريخ ابن خلدون — ج ١ — ص ٢١ — طبعة محمد مهدي الحبابي) .

لم يلجأ ابن خلدون في المقدمة الى مثل هذه الصور الحسية ؛ لكنه كثيراً ما لجأ الى التشبيهات المادية التي تقوم مقام الصور الحسية ، وتكون « اعون على تصور » القضية وفهمها .

ان هذه التشبيهات المادية تدل — في نظرنا — على خصيصتين من خصائص

عقلية ابن خلدون : انها تدل اولاً على دقة الملاحظة وتنوعها ، وثانياً على واقعية التفكير واستقرائيته .

ولذلك نستعرض فيما يلي أهم هذه التشبيهات :

***

يتكلم ابن خلدون في فصل التصوف عن « الكشف » ويقول انه « لا يكون صحيحا كاملا الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة» ويشبه ذلك بالحدث في المرآة ، قائلا :

« ومثاله ان المرآة الصقيلة اذا كانت محدبة او مقعرة ، وحوذي بها جهة المرئي ، فانه يتشكل فيه معوجاً على غير صورته . وان كانت مسطحة، تشكل فيها المرئي صحيحاً .
« فالاستقامة للنفس ، كالانبساط للمرآة ، فيما ينطبع فيها من الاحوال » (ص ٤٧٠) .

***

يشبه ابن خلدون قوة العصبية الى سائر القوى الطبيعية ، ويقول : ان أثرها في مركز الدولة يكون أشد منه في اطرافها . ويمثل ذلك بحادثتين طبيعيتين ، تتعلق احداهما بقوانين التموجات وتحوم الثانية حول قوانين انتشار النور :

(أ) - « شأن الاشعة والانوار اذا انبعثت من المراكز ،
(ب) - « والدوائر المتفسحة على سطح الماء من النقر عليه » (ص ١٦٢) .

***

حينما يتكلم ابن خلدون عن النبوة ، يلتجىء الى تشبيه مادي ، يستند الى حوادث الضوء ، فيقول :

« النبوة هي النور الاعظم ، الذي يخفى معه كل نور ويذهب ، كما تخمد الكواكب والسرج عند وجود الشمس » (ص ١٠١)

حينما يتكلم عن هدم الدول وانقراضها ، يشبه ذلك بأحوال الشعلة ، ويقول :

« وهي تتلاشى الى ان تضمحل ، كالذبال في السراج اذا فنى زيته . . » (ص ٢٩٧) .

انه لا يكتفي بهذا التشبيه الاولي ، بل يمضي في سبيل التشبيه الى اكثر من ذلك ايضاً :

« ربما يحدث في اواخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع عنها ، ويومض ذبالها ايماضة الخمود ، كما يقع في الذبال المشتعل : فانه عند مقاربة انطفائه يومض ايماضة توهم انه اشتعال ، وهي انطفاء » (ص ٢٩٤)

* * *

يلاحظ ابن خلدون الآثار التي تتركها الوقائع والاحوال الماضية ، ويشبه ذلك مرة بالصبغ الراسخ في الثوب ، ومرة بأثر الخط الممحو في الكتاب :

« اذا تقدمت الحضارة ، واستحكمت الصنائع في الامصار ، بقيت صبغتها ثابتة هناك ، حتى عندما يتراجع عمرانها ويتناقص ، لا تفارقه الى ان ينتقض بالكلية ، حال الصبغ اذا رسخ في الثوب » (ص ٤٠٢)

وبعدان يتتبع ابن خلدون الآثار التي تبقى من عهود ازدهار سابقة ، على هذا المنوال ، يقول :

« كذا نجد بالقيروان ومراكش وقلعة ابن حماد ، اثرا باقياً من ذلك ، وان كانت هذه كلها اليوم خراباً او في حكم الخراب . ولا يتفطن اليها الا البصير من الناس ، فيجد من هذه الصنائع آثارا تدله على ما كان بها ، كأثر الخط الممحو في الكتاب » (ص ٤٠٣)

***

يشبه ابن خلدون — في عـــدة مواضع — الدولة والسلطان بالسوق ، والعلوم والصنائع بالسلع والبضائع ، ويقول :

« ان الدولة والسلطان سوق للعالم ، تجلب اليه بضائع العلوم والصنائع » .

كما انه يشبه الروايات والاخبـــار ايضاً بالبضائع في بعض الاحوال ، حيث يقول :

« اذا تنزهت الدولة عن التعسف ، والميل والأفن والسفسفة . ، وسلكت النهج الامم ، ولم تحد عن قصد السبيل ، نفق في سوقها الابريز الخالص ، واللجين المصفى . وان ذهبت مع الاغراض والحقود ، وماجت بسماسرة البغي والباطل ، نفق البهرج والزائف » (ص ٢٣) .

***

في الفصل الباحث عن صناعة النظم والنثر ، حينما يتكلم ابن خلدون عن عمل الالفاظ فيها يلجأ الى تشبيه مادي طريف :

« الكلام بمثابة القوالب للمعاني . فكما ان الاواني التي يغترف بها الماء من البحر ، منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف ، والماء واحد في نفسه ، وتختلف الجودة في الاواني المملوءة بالماء ، باختلاف جنسها لا باختلاف الماء . وكذلك جودة اللغة وبلاغتها » (ص ٥٧٧) .

***

يتكلم ابن خلدون في عدة محلات عن القريحة ، ويشبهها بالضرع قائلا :

« القريحة مثل الضرع ، تدر بالامتراء ، وتجف بالترك والاهمال » (ص ٥٧٠) .

ويكرر هذا التشبيه عندما يتكلم عن العيون ايضا :

« ان فود العيون انما يكون بالانباط والامتراء الذي هو بالعمل الانساني ، كالحال في ضروع الانعام . فما لم يكن انباط ولا امتراء ، نضبت وغارت بالجملة ، كما يجف الضرع ، اذا ترك امتراؤه » (ص ٣٨٢) .

حينما يتكلم عن علاقة الحضارة بالدول ، يقول بوفور العمران في مركز الدولة والمدن المجاورة ، ويحاول توضيح رأيه هذا بتشبيه مادي :

« ما ذلك الا لمجاورة السلطان لهم ، وفيض امواله فيهم ، كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الارض ، الى ان ينتهي الى الجفوف على البعد » (ص ٣٦٩)

***

يشرح ابن خلدون كيفية توصل الذهن الى معرفة الاسباب والمسببات في الفصل الذي يقرر « ان عالم الحوادث الفعلية انما يتم بالفكر » ، ويقول :

« فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث ، ومنهم من لايتجاوزها ، ومنهم من ينتهي الى خمس او ست . فتكون انسانيته أعلى » .

ثم يؤيد هذا الايضاح بتشبيه مادي :

« اعتبر ذلك بلاعب الشطرنج . فان في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات او الخمس — التي ترتيبها وضعي — ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه » (ص٣٦٧ ج ٢ — طبعة كاترمير) .

* * *

في الفصل الذي يقرر « ان تفاضل الامصار والمدن في كثرة الرزق لاهلها ، انما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة » ، يشرح ابن خلدون كيف « ان كثرة المكاسبة » تسهل « البذل والايثار لمبتغيه » ؛ ثم يلجأ الى تشبيه مادي ، لتأييد رأيه في هذا الصدد وتقريبه الى الاذهان ، قائلا :

« مثله بشأن الحيوانات العجم مع بيوت المدينة الواحدة ، كيف تختلف احوالها في هجرانها وغشيانها .

« فان بيوت اهل النعم والثروة والموائد الخصبة منها ، تكثر بساحتها وافنيتها

بنثر الحبوب وسواقط الفتات، فيزدحم عليها غواشي النمل والخشاش ، ويحلق فوقها عصائب الطيور ، حتى تروح بطاناً وتمتلىء شبعاً ورياً . وبيوت اهل الخصاصة والفقراء الكاسدة ارزاقهم لا يسري بساحتها دبيب ، ولا يحلق بجوهـا طائر ، ولا تأوى الى زوايا بيوتهم فأرة ولا هرة .

كما قال الشاعر :

يسقط الطير حيث تنتقط الحب * وتغشى منـازل الكرماء

فتأمل سر الله تعالى في ذلك ، واعتبر غاشية الاناسي بغاشية العجم من الحيوانات ، وفتات الموائد بفضلات الرزق والترف وسهولتها على من يبذلها لاستغنائهم عنها في الاكثر لوجود امثالها لديهم ... » (ص ٣٦٢) .

***

في الفصل الذي يقرر « ان الامصار التي تكون كراسي الملك تخرب بخراب الدولة وانقراضها» (ص ٣٧٤) يشرح ابن خلدون الاسباب التي تؤدي الى انحطاط العاصمة القديمة وازدهار العاصمة الجديدة ، ويستعين في هـذا الشرح بتشبيه مادي طريف :

« انما ذلك بمثابة (من له بيت على اوصاف مخصوصة، فاظهر من قدرته على تغيير تلك الاوصاف) واعادة بنائها على ما يختاره ويقترحه ، فيخرب ذلك البيت ثم يعيد بناءه ثانياً » (ص ٣٧٦)

(ان العبارات المحصورة بين قوسين ، وردت في طبعة كاترمير ، على الشكل التالي :

« من يملك بيتاً داخله البلى ، والكثير من اوضاعه في مرافقه لا توافق مقترحه وله قدرة على تغيير تلك الاوضاع » (ص ٢١٤ ج ٢)

***

حينما يتكلم ابن خلدون عن صناعة الشعر يشبه الاسلوب بالقالب او المنوال ، قائلا :

ان الذهن ينتزع من اعيان التراكيب واشخاصها صورة ذهنية ، يصيرهـا في الخيال كالقالب او المنوال . ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب - باعتبـار

الاعراب والبيان ، فيرصها فيه رصاً كما يفعل البناء في القالب ، والنساج في المنوال »
(ص ٥٧١)

يكرر ابن خلدون هذا التشبيه عدة مرات ، فيقول :

« ان موءلف الكلام هو كالبناء او النساج ، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبنى فيه او المنوال الذي ينسج عليه . فان خرج عن القالب في بنائه او عن المنوال في نسجه كان فاسدا » (ص ٥٧٢)

***

في الفصل الذي يقرر « ان العلماء من البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» يشرح ابن خلدون كيف ان العلماء – وأهل الذكاء – يعتادون الانظار الفكرية ، ويطيلون التفكير في الامور المجردة والكلية ، ويسترسلون في تعميم الاحكام وقياس الامور بعضها على بعض ، وكيف انهم يتباعدون عن الحقائق الواقعة ، في حين ان العامي المتوسط الذكاء لا يبتعد كثيراً عن المواد المحسوسة . ثم يوضح رأيه هذا ، بتشبيه مادي :

« العامي السليم الطبع المتوسط الكيس – لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده اياه – يقتصر لكل مادة على حكمها ، وفي كل صنف من الاحوال والاشخاص على ما اختص به ، ولا يعدى الحكم بقياس ولا تعميم . ولا يفارق في اكثر نظره المواد المحسوسة ، ولا يجاوزها في ذهنه

« كالسابح لا يفارق البر عند الموج ، قال الشاعر :

« فلا توغلن اذا ما سبحت * فان السلامة في الساحل »

« فيكون مأموناً في سياسته ومستقيم النظر في معاملة ابناء جنسه » (ص ٥٤١ – ٥٤٣ »

***

في فصل علم الكلام ، يشبه ابن خلدون العقل بالميزان ، ويقول :

« العقل ميزان صحيح ... غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد

والاخرة ... فان ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع ان يزن به الجبال .. » (ص ٢٦٠)

***

في الفصل الذي يقرر « ان آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في اصلها (ص ١٧٧ — ١٨٢) يتكلم ابن خلدون عن الرحالة ابن بطوطة، وعما رواه عن احوال الهند ، ويحذر قراءه عن استنكار تلك الروايات ؛ وتأييداً لرأيه هذا يذكر حكاية سمعها من الوزير فارس بن وردار :

« قال لي الوزير فارس : اياك ان تستنكر مثل هذا من احوال الدول ، بما نك لم تره ، فتكون كابن الوزير الناشيء في السجن . وذلك ان وزيرا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ، ربي فيها ابنه في ذلك المحبس . فلما ادرك وعقل سأل عن اللحمان التي كان يتغذى بها ، فقال له ابوه : هذا لحم الغنم . فقال : وما الغنم ؟ فيصفها له ابوه بشياتها ونعوتها . فيقول : يا ابت ، تراها مثل الفار ؟ فينكر عليه ويقول : اين الغنم من الفار ؟ وكذا في لحم الابل والبقر . اذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات الا الفار . فيحسبها كلها ابناء جنس الفار ... » (ص ١٨٣)

***

انني اعتقد ان كثرة هذه التشبيهات المادية وتنوعها تدل دلالة واضحة على نزعة من النزعات التي كانت تتصف بها عقلية ابن خلدون ، كما ذكرناه في مستهل هذه الدراسة .

نقد كتاب

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

كتب الدكتور طه حسين اطروحة باللغة الفرنسية ، عن « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، عندما كان يدرس في باريس ، ونشرها سنة ١٩١٨ . وقد نقلت الاطروحة المذكورة الى العربية بقلم الاستاذ المحامي عبد الله عنان ، ونشرت في مصر القاهرة سنة ١٩٢٦ .

ان الكتاب المذكور يكاد يكون المؤلف الوحيد الذي يشرح نظريات ابن خلدون في الفلسفة الاجتماعية والتاريخ ، بشيء من التفصيل ، باللغة العربية .

في الواقع ان الاستاذ عبد الله عنان ، نشر مؤخراً — سنة ١٩٣٣ — كتاباً بعنوان « ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري » ؛ وتوسع فيه بوجه خاص في شرح صفحات حياته المختلفة ، كما اهتم بنقل وتلخيص ما قيل عنه في بلاد الغرب ، وادى بذلك الى قراء العربية خدمة كبيرة . غير انه التزم جانب الاختصار فيما يتعلق بآراء ابن خلدون في التاريخ والاجتماع ، وحصر كلامه عن ذلك كله في فصل صغير ، لا يتجاوز عدد صفحاته العشرة ، لانه رأى ان يحيل قراءه الى كتاب الدكتور طه حسين ، قائلا : « يستطيع من يريد شرحا وافيا لمقدمة بن خلدون ونظرياته الفلسفية والاجتماعية ان يرجع الى رسالة صديقي الدكتور طه حسين (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) التي نقلتها الى العربية » (ابن خلدون حياته وتراثه الفكري : ص ١١٠)

ولهذا السبب ، نستطيع ان نقول ان اطروحة الدكتور طه حسين لا تزال « المرجع الوحيد » لمن يريد الاطلاع على فلسفة ابن خلدون في التاريخ والاجتماع ، من مصادر عربية .

ومما يؤسف له كل الاسف ، ان الدكتور طه حسين كان قد كتب الاطروحة المذكورة ، عندما كان حديث عهدبدراسة علم الاجتماع ، فلم يكن قد احاط علماً — عندئذ — بنظريات علم الاجتماع وتاريخه الاحاطة الكافية. كما انه لم يكن قدوجد متسعاً من الوقت للتعمق فيدراسه مقدمة ابن خلدون التعمق اللازم .

ويظهر انه كان مدفوعاً — في الوقت نفسه — بروح انتقاد عنيفة ، حملته على نقد العلماء الغربيين الذين قد « بهرتهم طرافة ابن خلدون » — حسب تعبيره — وجعلتهم يرون فيه فيلسوفاً حديثا (ص ١٠٠) .

لقد اخذ الدكتور طه حسين على عاتقه نقد آراء هؤلاء الغربيين المفتونين بابن خلدون وبمقدمة ابن خلدون :

فقد اعتقد جماعة منهم ان ابن خلدون كان « أول من اراد ان يجعل من التاريخ علما » ، غير ان الدكتور اندفع في الاعتراض عليهم ، صائحا : « كلا ، ان ابن خلدون لم يفكر في ذلك مطلقا ... » .

وكذلك « كان قد خلع جماعة منهم على ابن خلدون لقب « العالم الاجتماعي » ، واعتبروا عمله « باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع » ؛ غير ان الدكتور انبرى للرد عليهم ، قائلا : « كلا ، ان ذلك يكون مبالغة كبيرة »

فيجدربنا ان نقدم على تمحيص الآراء التيادلى بها الدكتور طه حسين في كتابه الآنف الذكر ، بشيء من التفصيل .

— ١ —

أ — لقد اعتقد عدد من العلماء — ما بين مستشرقين وفلاسفة — ان ابن خلدون « ذلك المفكر الذي ظهر في القرون الوسطى ، قد سبق منذ القرن الرابع عشر ، المذاهب الحديثة التي ترمي الى جعل التاريخ علما ، لا فنا أدبيا » (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . ص ٣١)

غير ان الدكتور طه حسين اعترض عليهم بشدة ، وزعم ان طريقة ابن خلدون في التاريخ خاطئة من اساسها .

واما الادلة التي يحاول الدكتور أن يدعم بها رأيه في هـذا الصدد ، فيمكن أن تلخص في الامور الثلاثة التالية :

(أ) — « ان «فررو» كان اول من اعتقد ان ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علماً . لا ريب في انه خدع بعبارة وردت في المقدمة، يسمي بها ابن خلدون التاريخ علما . والى نفس هذا الخطأ يجب أن ينسب تقدير الاستاذ فلينت الذي اعتمد على ترجمة دوسلان الفرنسية . (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . ص ٣٤)

وهذا خطأ محض : لان كلمة العلم في العربية لا تقابل كلمة science بمعناها الغربي الحالي ، بل انها تدل على « المعرفة » بوجه عام .

فليست ثمة شك في تلك النقطة ، وهي ان ابن خلدون لم يفكر مطلقا في ان يجعل من التاريخ علما بمعنى الكلمة . ويظهر ذلك ظهوراً كافيا من خطته ، وأكثر منه في مقدمته »(ص ٣٥)

(ب) — « وبعد ، فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ ان المسألة الاساسية في التاريخ قد فاتته : فهو لا يعنى بالبحث عن المصادر ولا يفحصها، مع ان ذلك أول ما يجب على المؤرخ ... ولا يهتم للشكل الذي يجب أن يعرض به المؤرخ الوثائق المستكشفة بعد استيفائها ، مع ما لذلك من كبير أهمية . (ص ٤٨) .

«ان ابن خلدون يرى ان قواعد الفحص والتحقيق ترجع الى اصل واحد، وهو وجوب البحث بطريقة نظرية عما اذا كانت واقعة من الوقائع ممكنة في ذاتها ، وعما اذا لم تك مناقضة لطبائع العمران . واما ان يستكشف الاثر المادي للوقائع ، ثم يمتحنه ويستجوبه ، فان ابن خلدون لا يفكر في ذلك ،

وربما لا يعتقد ان ذلك في حيز الامكان» (ص ٣٢)

(ج) – فهذه الخطة التي يضعها ابن خلدون ، لم تكن ناقصة وغير وافية بالمرام نحسب ، بل هي خطة تنطوي على شي من الدور الباطل والتناقض المنطقي ، ايضا :

« ان التاريخ بحث اجتماعي ، وتجب لكتابته وفهمه معرفـة المجتمع البشري . وكيف يدرس المجتمع البشري ؟ أبالتاريخ الذي هو ملاحظة سطحية للوقائع ؟ أم بالاستعانة بعلم آخر ، يتكوّن من ملاحظتها بطريق مباشر ؟ يجيب ابن خلدون ان الوسيلة هي الطريقـة الاولى . ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لا يحاول ذلك ، ولو انه حاول لما استطاع الفوز » (ص ٤٩) .

وكل ذلك يدل دلالة قطعيـة – على رأي الدكتور طه حسين – ان طريقة ابن خلدون التاريخية كانت خاطئة من أساسها ..

٢ – فلندرس بامعان ، كل واحد من هذه الادلة التي بنى عليهـا الدكتور طه حين حكمه البتار في هذا المضمار :

(أ) – لا شك في ان استعمال كلمة « العلم » وحده لا يبرر اعتبار ابن خلدون محاولا لتأسيس علم التاريخ . غير انه ، لا مجال للشك ايضـاً في ان العلماء الذين يشير اليهم الدكتور ، لم يستندوا في حكمهم لابن خلدون في هذا الصدد ، الى تعبير « علم التاريخ » وحده . فقد اشتغل الاستاذ فلينت – مثلا – اكثر من ربع قرن بدرس تاريخ فلسفة التاريخ وعلم التاريخ ، فاستعرض ونقد كل ما كتب في هذا الصدد ، في مختلف اللغات ، من عهد ارسطو وافلاطون حتى اواخر القرن التاسع عشر . فهل يعقل ان يكتب مؤرخ مفكر مثل فلينت ما كتبه عن ابن خلدون ، مستنداً الى تعبير علم التاريخ وحده ، ويقول ما قاله في هذا الصدد مخدوعا بكلمة العلم وحدها ؟ فكيف

يسوغ لنا ان نزعم بانه كان مخدوعا بترجمة دوسلان الذي لم ينتبه الى معنى كلمة « العلم » العام !

انني لا اشك في ان من يدرس مؤلفات فلينت — من تاريخ فلسفة التاريخ في فرنسة والمانيا ، الى تاريخ فلسفة التاريخ العام — ويطلع على انتقاداته المختلفة ، لا يتردد في القول بان ما كتبه عن ابن خلدون لا يمكن ان يكون مستنداً الى كلمة واحدة ، بل لا بد من ان يكون مستندا الى مجموع آراء ابن خلدون ، ومجموع ما جاء في مقدمته المشهورة .

فلنترك « فلينت » وما قاله جانبا ، ولننظر في القضية مباشرة : باذا يمتاز العلم عن المعرفة ؟ وبتعبير آخر : ما الفرق بين « المعرفة العلمية » وبين « المعرفة العادية » ؟

من المعلوم ان « العلم » يتألف من معارف منسقة تنسيقا يربط الاسباب بالمسببات ، ويظهر القوانين الترافقية او التعاقبية (*) lois de succession et de coexistence التي تتجلى في الحادثات ؛ والنظرة العلمية للحادثات انما هي النظرة التي لا تكتفي بملاحظة الوقائع وتسجيلها ، بل تسعى لاكتشاف القوانين المتعلقة بتلك الوقائع ، واظهار عللها الموجبة ايضا .

فلنتأمل في رأي ابن خلدون في التاريخ ، من هذه الوجهة : نجد انه يعتقد بوجود علل واسباب تؤدي الى حدوث وقائع التاريخ ، كما يعتقد بوجود قوانين عامة تشمل الامم المختلفة ، في جميع الاقطار والاعصار ؛ ونجد ايضاً انه يحاول — في مختلف فصول المقدمة — اظهار هذه القوانين العامة وتبيين تلك الاسباب الموجبة . ولا مجال للشك في ان كل ذلك ، انما هو من الصفات الاساسية التي تميز « الابحاث العلمية » من « المعارف الاعتيادية » .

ان العلماء الذين قالوا ان ابن خلدون اراد ان يجعل من التاريخ علماً ، بنوا

(*) ابن خلدون يؤدي هذا المفهوم بقوله : « اسباب تراحمها وتعاقبها » .

قولهم هـذا ، على ما شاهدوه في المقدمة من الملاحظات والمحاولات التي استهدفت اكتشاف تلك القوانين وبيان تلك العلل والاسباب ، لا على معنى واحد من معاني كلمة واحدة . فمهما كان مدلول كلمة « العلم » الذي استعملها ابن خلدون في هذا الصدد ، فما لا مجال للشك فيـه ان المقدمة — بهيأتها العامة — كانت محاولة صريحة ، لبحث الوقائع التاريخية بحثاً علمياً ، مهما كان حظ هذه المحاولة من النجاح والاصابة .

وهذا يبرر تماماً قول القائلين بان ابن خلدون كان اول من حاول جعل التاريخ علماً .

(ب) — لا شك في ان طرائق البحث التي لجأ اليها ابن خلدون، كانت محدودة وناقصة ؛ ومن الثابت انه كان زعم ان المعلومات التاريخية تاتي من الاخبار — المكتوبة أو المروية — وحدها ، وانه كان بقي جاهلاً لطريقة استنتاج التاريخ من الآثار .

غير ان كل ذلك ، لا ينزع صفة « العلمية » عن الابحاث التي قام بها ابن خلدون ، ولو كان في نطاق محدود ، وبطريقة غير كاملة .

ومما لا يجهله أحد ، ان علماء الفلك يستفيدون الآن من وسائل رصد متنوعة ، وطرائق بحث مختلفة، ما كان يعرف اسلافهم شيئا منها، بل ولا كانوا يحلمون بها : انهم يبحثون في السماء وفي الاجرام السماوية تحت قبب مراصد مجهزة بجميع الوسائط الميكانية والآلات الرصدية، مستفيدين من التلسكوبات القوية والكرونومترات الدقيقة ، ومن وسائـل التصوير الضوئي ، ومن اكتشافات التحليل الطيفي .. ولا شك في ان علماء الفلك القدمـاء الذين خلدوا اسماءهم في تاريخ العلوم — مثل كوبرنيكوس وكبلر — كانوا يجهلون جميع هذه الطرق جهلا تاما . ولا نعدو الحقيقة أبداً اذا قلنا انهم مـا كانوا يتصورون قط ، انه سيـأتي يوم يتمكن فيه العلماء من مشاهدة العوارض

الموجودة على سطح القمر ، ويتوصل فيه البشر الى معرفة المواد الموجودة في تركيب الشمس والكواكب والسدم .. فهل يخطر على بال أحد أن يقول : « ان كبلر كان بعيداً عن فهم الفلك فهما علميا ؛ لانه كان يرى ان قواعد الفحص والبحث في الفلك ينحصر في مشاهدة الاجرام السماوية ، وتتبع حركاتها ؛ واما ان يحلل أنوار الاجرام السماوية ، ويمتحن تلك الانوار ويستجوبها ، لمعرفة المواد التي تتركب منها تلك الاجرام ، فان كبلر لا يفكر في ذلك ابداً ، بل لم يعتقد بان ذلك في حيز الامكان ؟ »

ونحن نقول بلا تردد ، قياسا على ذلك ، ان عدم توصل ابن خلدون الى طريقة معرفة التاريخ من الآثار المادية ، لا تجرد عمله من صبغته العلمية بوجه من الوجوه .

ان الامر الذي يترتب علينا في هذا الصدد ، ليس ان نبحث فيما « اذا كان ابن خلدون قد عرف جميع طرائق البحث في التاريخ ، أم لم يعرفها » ، بل هو ان نبحث فيما اذا كان « قد سار على طريقة علمية في الساحة التي لاحظها والوسائل التي اهتدى اليها ، أم ظل بعيداً عن الطرائق العلمية حتى في تلك الساحة وتلك الوسائل نفسها » .

ونحن لا نشك في ان كل تفكير في هذا الاتجاه ، يضطر الباحث الى التسليم بان مقدمة ابن خلدون ، تستحق مكاناً ممتازاً جداً في تاريخ علم التاريخ أو تاريخ فلسفة التاريخ .

(ج) — واما الدليل الثالث الذي يسرده الدكتور طه حسين ؛ فهو أهم واخطر الدلائل التي يمكن تصورها في مثل هذه الامور : لانه يدعي بوجود تناقض منطقي في طريقة ابن خلدون ؛ فلو صح وجود هذا التناقض ، لانفى عن عمل ابن خلدون كل صفة علمية بطبيعة الحال .

غير ان ما يزعم الدكتور في هذا الصدد لا ينطبق على آراء ابن خلدون

بوجه من الوجوه ، كما انه يخالف الحقائق التاريخية والاجتماعية ايضاً من كل الوجوه .

فأولاً ، يدعي الدكتور طه حسين بان ابن خلدون يرى ان الوسيلة لدرس المجتمع البشري ، هي ملاحظة الوقائع التاريخية ؛ ولهذا السبب ، لا يفهم كيف يمكن الاستفادة من علم العمران في درس التاريخ ، ما دام هذا العلم نفسه يستند الى التاريخ ؟

غير ان ابن خلدون لم يقل ابداً ، ان وسيلة دراسة علم العمران ، هي درس الوقائع التاريخية ؛ بل انه قال بصراحة تامـة ، ان الوسيلة المذكورة هي درس المجتمعات الحالية والوقائع المشهودة . لانه تكلم في عدة مواضع من الديباجة والمقدمة عن شهادة الحـاضر (ص ١٠) وعن الاستدلال بالماضي المشاهد والقريب المعروف (ص ١١) وعن قياس الغـائب بالشاهد والحاضر بالذاهب (ص ٩) وعن التفطن لشواهد الواقعات وادلة الاحوال (ص ٢١) . كما انه كتب في معظم فصول الكتاب الاول نفسها ، أبحاثاً كثيرة مستندة الى ملاحظة المجتمعات الحالية وتطوراتها الحديثة .

في الواقع ان ابن خلدون ، خلال أبحاثه المتنوعة ، تطرق الى المـاضي البعيد ايضاً ، غير ان اساس تفكيره في هذا الصدد ، استند — قبل كل شيء — الى ملاحظة الحال المشاهد ، او الماضي القريب .

ولهذا السبب ، نحن نرى ان الدكتور طه حسين عندمـا ادعى بان ابن خلدون يستند في علم العمران الى التاريخ ، قد عزا اليه رأياً لم يقل به ابداً ، وخطة لم يسلكها قطعاً ؛ كما انه قد تباعد عن الحقيقة تباعداً كلياً ، عندمـا توصل من ذلك الى القول بان ابن خلدون دخل في مأزق فكري ، ووقع في شباك دور باطل غير منطقي .

ونحن نعتقد بان رأي ابن خلدون في هذه القضية يدل — بعكس ذلك —

على عبقرية فذة ؛ لان الرأي المذكور يرفعه الى مصاف علماء التاريخ والاجتماع الحديثين مباشرة .

ذلك لان علاقة التاريخ بعلم الاجتماع ، من المسائل التي اهتم بهـا العلماء والمفكرون اهتمامـاً شديداً منذ أوائل القرن الحاضر : انها صارت مراراً موضوع أبحاث هامة ، في مؤتمرات التاريخ من جهة ، وفي مؤتمرات علم الاجتماع من جهة اخرى . وقد خصص لهـا الكثيرون من علماء التاريخ والاجتماع ، مقالات كثيرة وفصولا كبيرة ، في الكتب والمجلات . نحن لا نرى لزوماً لاستعراض وشرح ما كتب في هذا الشأن ؛ فنكتفي بالاشارة الى ما كتبه في هذا الصدد أحد مشاهير علماء الاجتماع : « سيميان » Simiand ، واحد مشاهير علماء التاريخ : سنيوبوس Seignobos . فان الاول نشر مقالا في مجلة « التركيب التاريخي » تحت عنوان « الطريقة التاريخية وعلم الاجتماع » ؛ والثاني كتب مقالا في مجلة الجامعة بعنوان « علاقة علم الاجتماع بالتاريخ » .

هذا ، وقد أشار سنيوبوس الى هذه المسألة ، في الكتاب المشهور الذي ألفه بالاشتراك مع الاستاذ « لانغلوا » Langlois بعنوان « مدخل الى دراسة التاريخ » Introduction à l'étude de l'histoire ، قائلا « لاجل ان نتصور الشروط والظروف التي حدثت تحتها وقائع الماضي ، يجب ان نبحث عن الشروط والظروف التي تحدث تحتها الوقائع المماثلة لها في الحالة الحاضرة ، وذلك بدرس الاحوال البشرية الحالية » .

كما قال « هانري سه » Henri Sée في كتابه عن « فلسفة التاريخ » هذا القول الصريح :

« ان المؤرخ لا يمكن ان يفهم الماضي حق الفهم ، من غير ان يأخذ الحال بنظر الاعتبار » .

أليس من الغريب — والحـالة هذه — أن يعتبر الدكتور طه حسين

محاولة ابن خلدون للاستفادة من علم العمران بالتاريخ ، محاولة فاشلة تنطوي على الدور الباطل والضلال المبين ؟

هذا واستطيع ان اذكر في هذا الصدد ، دليلا أحسم من كل ذلك ايضاً : ان كليات التاريخ التي تنشر في فرنسه بعنوان « تطور البشرية » L'évolution de l'humanité تحت رئاسة المؤرخ المفكر « هانري بر » Henri berr خصصت احد مجلداتها لدرس وشرح اوائل تاريخ الشرق القديم تحت عنوان « من القبائل الى السلطنات » Des clans aux empires وقد اشترك في كتابة هذا المجلد عالم اجتماعي ، هو الاستاذ « داوي » Davy ومؤرخ اختصاصي ، هو الاستاذ « مورة » Morel . يبدأ المجلد المذكور بمدخل اجتماعي ، يتكلم عن خدمة علم الاجتماع في فهم التاريخ ، ويعطي لذلك مثالا حياً من تاريخ مصر القديم ؛ ونحن نجتزىء بالعبارة التالية من المدخل المذكور :

« ان تكوّن الملكية المصرية ، كان من المسائل التي تظهر على شكل لغز غامض يصعب تفسيره وتعليله ؛ غير ان هذه المسألة تنوّرت في السنين الاخيرة بنور كشاف ، بفضل المعلومات التي توصل اليها علماء الاجتماع ، عن نظام الطوطمية Totemaisme من دراسة المجتمعات البدائية الحالية .

افلا يحق لنا ان نقول لذلك ، ان رأي ابن خلدون في وجوب الاستفادة من علم العمران في التاريخ ، كان من الالهامات العبقرية ، بعكس ما ذهب اليه الدكتور طه حسين تماماً ؟

اننا نعتقد ان ابن خلدون دل في هذه القضية على بصيرة فائقة ، وعبقرية خارقة ، اذ ابتدع طريقة جديدة في درس التاريخ وتفسيره ، طريقة لم يقدّر اهميتها علماء الغرب ومفكروه ، إلا بعد مرور مدة تقرب من ستة قرون .

— ٢ —

١ — لقد اعتقد بعض العلماء الغربيين — ما بين مؤرخين واجتماعيين — ان ابن خلدون قد سبق المفكرين الذين أسسوا علم الاجتماع في القرن الاخير ، ولذلك منحوه لقب « العالم الاجتماعي » ، واعتبروا المقدمة التي كتبها في القرن الرابع عشر باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع .

واما الدكتور طه حسين ، فقد اعترض على آراء هؤلاء أيضاً بشدة وقطعية ؛ فلم يسلم باستحقاق ابن خلدون لقب العالم الاجتماعي ، حتى انه لم يوافق على اعتبار مقدمة ابن خلدون باكورة لعلم الاجتماع الحالي .

واما الادلة التي يسردها الدكتور في اطروحته لدعم رأيه في هذا المضمار ، فيمكننا ان نصنفها ونلخصها كما يلي :

(أ)— نرى من قراءة المقدمة ان ابن خلدون لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد ، هو الدولة المنظمة التي يسميها احياناً بالشعب واحياناً بالامة .

فموضوع بحثه هو الدولة ؛ وهو أضيق من ان يصلح موضوعاً لعلم الاجتماع ؛ فهو جزء منه ، وأبعد من ان يكون كلا له (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . ص ٦٣) .

(ب) — يرى ابن خلدون ان الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية ، وان من الممكن دائماً ان ترد اليها . (ص ٦٨) .

وهو لأجل ان يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد ، وبالاخص على درس النظريات التي جاءت بها مباحث ما وراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية . (ص ٦٠) .

(ج) — يدرس ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ . ولاجل ان يوصف الاجتماع بانه علم ، يجب ان يكون مستقلا (ص ٦٠)

في الواقع ان ابن خلدون يعتبر علم الاجتماع مستقلا ، مع ذلك يعترف

بانه ليس تام الاستقلال . اذ يقول انه ليس ثمة باعث لوجوده « الا ايضاح الوقائع التاريخية وتحقيقها (ص ٥٦) .

(د) — ان واجب الاجتماعي ، هو ان يفهم المجتمع في حد ذاته ، مستقلا عن علاقاته بالزمن (ص ٦٥) . فكل الابحاث التي تنظر الى المجتمع من خلال التاريخ ، — الذي يمثل الازمنة الماضية — ، لا يمكن ان تكون علما اجتماعيا ، فلا تخولنا حق منح صاحبها لقب العالم الاجتماعي .

٢ — ان هذه الادلة تظهر لنا مكثفة ومركزة في العبارات التالية ، التي يلخص بها الدكتور طه حسين رأيه في مقدمة ابن خلدون ، من وجهة علم الاجتماع :

« المجتمع في احد اشكاله فقط ، يفهم على اشد الطرق سذاجة ، ويدرس لاجل التاريخ ، طبقا لمنهج شديد الاختلال في بعض المواطن ، على انه جم البراعة ايضاً : هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة » (ص ٦٢) .

يقول الدكتور طه حسين كل ذلك ، على الرغم مما قاله عدد كبير من علماء الغرب الذين « افتتنوا بمقدمة ابن خلدون افتتاناً كبيراً » ، ولم يترددوا في تلقيب مؤلفها بلقب « العالم الاجتماعي » ، بل ورأوا وجوب تلقيبه بلقب « مؤسس علم الاجتماع » أيضاً .

٣ — فعلينا ان نمعن النظر في انتقادات الدكتور طه حسين ، لنرى مبلغ حظها من الحق والصواب :

(أ) — ان ما يدعيه الدكتور من ان موضوع بحث ابن خلدون هو الدولة ، ومن انه لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة ... يخالف الواقع مخالفة صريحة :

ذلك لان ابحاث « الدولة المنظمة » في مقدمة ابن خلدون تنحصر في

باب واحد من ابوابها الستة ؛ واما الابواب الاخرى من المقدمة ، فتتضمن أبحاثاً كثيرة وشائقة عن القبائل والعشائر ، والمدن والامصار ، ووسائل الرزق والمعاش ، والعلم والتعليم . فالقول — والحالة هذه — ان ابن خلدون لا يبحث الا عن الدولة ولا سيما الا عن الدولة المنظمة ، لا ينطبق على الحقائق الراهنة بوجه من الوجوه . ان نظرة منصفة الى فهرست فصول المقدمة ، تكفي لتفنيد هذا الزعم ، بصورة لا تترك مجالا لادنى ريب في هذا الشأن .

(ب) — وكذلك الامر فيما يدعيه الدكتور من ان ابن خلدون يرى ان الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية ، وان من الممكن ان ترد اليها .

فانني أعتقد ان هذا الادعاء ايضاً يخالف الواقع مخالفة صريحة ؛ فان أبرز الانطباعات التي يحصل عليها علماء الاجتماع ، عندما يدرسون مقدمة ابن خلدون ، هو اهتمام مؤلفها بالمظاهر الاجتماعية اهتماماً بارزاً ، واهماله العوامل الفردية اهمالا كلياً . ان الدراسات التي كتبناها عن آراء ابن خلدون في القسر الاجتماعي من جهة وطبائع الامم من جهة اخرى ، تبرهن على ذلك بكل وضوح وجلاء .

واما القول بان ابن خلدون لاجل ان يدرس المجتمع يعتمد على الفرد ، وبالاخص على درس النظريات التي جاءت بها مباحث ما وراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية ، فهو ايضا يخالف الحقائق الراهنة مخالفة كلية . لان ابن خلدون لا يلتجيء الى شيء من ذلك الا في الابحاث المتعلقة بالنبوة والخلافة والامامة . ومن البديهي انه لا يحق لاحد ان يحكم على مجموع المقدمة ، قياسا على سياق تلك الابحاث التي ترتبط بالامور الدينية والاحكام

الشرعية ، بطبيعتها وموضوعها ، ارتباطا مباشراً ؛ ولا سيما بعد ان يرى في المقدمة عشرات وعشرات من الابحاث التي تسير على منهج يخالف ذلك مخالفة قطعية : عشرات من الابحاث التي تحوم حول « العوائد » التي تتحكم على سلوك الافراد ، و « الاطوار » التي لا تتأثر بارادات الافراد ، بل تحدث بمقتضى « طبيعة العمران » .

ان الدراسة التي كتبناها عن « ابن خلدون وعلم الاجتماع » في هذا الكتاب (ص ١٩٣—٢٠٥ ج ١) تشرح ذلك بتفصيل واف ، وتكفي لتنفيذ رأي الدكتور في هذه المسألة .

(ج) — اما قضية تبعية ام عدم تبعية علم الاجتماع للتاريخ ، فهما يحتاج الى تأمل بامعان : في الواقع ان ابن خلدون فكر في « علم العمران » خلال الجائلة التاريخية ، ودوّن مسائل هذا العلم عندما تهيأ لكتابة التاريخ .. غير ان ذلك لا يبرر القول بان « ابن خلدون جعل علم العمران تابعاً للتاريخ » . فان كل ما قاله وفعله في هذا المضمار ، يعلمنا بسلسلة الافكار والملاحظات التي دفعته الى دراسة علم العمران ، ولكنه لا يجعل علم العمران تابعا للتاريخ في حد ذاته . لان المؤلف قد صرح بان علم العمران مستقل بنفسه ، كما انه جمع مباحث هذا العلم في كتاب خاص ، منفصل عن مباحث التاريخ الاصلية . ان كل من يدرس هذا الكتاب — الذي عرف باسم المقدمة — يضطر الى التسليم بانه لا يرتبط بالكتابين الثالث والثاني من التاريخ ارتباطا فعلياً ، وبان فصل الكتاب الاول المذكور عن الكتابين الثاني والثالث ، لا يغير شيئا من وضعه ابداً .

فلا يحق لاحد ان ينفي عن علم العمران صفة علم الاجتماع ، بحجة انه يكون جزءاً من « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر » ، طالما صرح واضع العلم المذكور بانه مستقل بنفسه ، وطالما عالج مسائل هذا العالم ومواضيعها

ايضا بصورة مستقلة عن مباحث التاريخ .

يلوح لنا ان الدكتور طه حسين قد تأثر في هذه القضية تأثرا خاصاً من عبارة وردت في المقدمة عن ثمرة علم العمران : قال ابن خلدون ان ثمرة هذا العلم هي تصحيح الاخبار ؛ واستشهد الدكتور بهذه العبارة عدة مرات ، واستنتج منها النتيجة التالية : « علم العمران في نظر ابن خلدون ، ليس الا واسطة لتصحيح الاخبار » .

اننا نعتقد ان الدكتور طه حسين تجاوز حدود الحق والحقيقة كثيراً بهذا الاستنتاج : لان ابن خلدون كتب العبارة المذكورة خلال تكلمه عن ابتكار علم العمران ؛ لقد صرح بانه لم « يقف على الكلام في منحاه لاحد من الخليقة » ؛ واظهر استغرابه لعدم تفكير الحكماء في مسائل هذا العلم قبله ، وحاول ان يعلل ذلك من وجوه عديدة : فقال اولا : « لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه فلم يصل الينا » . ثم قال بعد ذلك : « لكن الحكماء لعلهم لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات ؛ وهذا انما ثمرته في الاخبار فقط ، كما رأيت ، وان كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة ، ولكن ثمرته تصحيح الاخبار وهي ضعيفة . ولهذا هجروه والله اعلم » (- مقدمة ابن خلدون - ص ٣٨)

يظهر من مطالعة هذه الفقرة بامعان ، ان ابن خلدون أشار فيها الى الفائدة العملية المتوخاة من علم العمران ، - نقول الفائدة العملية ، لاننا نجده يستعمل كلمة الثمرة بهذا المعنى في عدة مواضع من المقدمة ، مثل هذا الموضع - ؛ وقال : ان هذه الفائدة العملية هي تصحيح الاخبار التاريخية ؛ وزعم ان هذه الفائدة البسيطة لم تكن كافية لحمل الحكماء على التفكير في مسائل العمران والاجتماع ، مع ان هذه المسائل « شريفة في ذاتها واختصاصها » .

فكيف يمكن ان يستنتج من ذلك ، ان ابن خلدون اعتبر علم العمران جزءاً من التاريخ ، وواسطة للتاريخ ؟

من الواضح الجلي ، ان مسائل العلم شيء ، وثمراته شيء آخر ؛ ومن البديهي ان القول بضعف الثمرة ، لا يستلزم القول بعدم استقلال الموضوع . فما قاله ابن خلدون عن اسلافه ، من انهم « لاحظوا العناية بالثمرات » لا يجوز أن يتخذ حجة عليه ، على الرغم من اعتنائه بعلم العمران ، وتصريحه باستقلال هذا العلم .

(د) — اما زعم الدكتور طه حسين بان « واجب الاجتماعي هو ان يفهم المجتمع في حد ذاته ، مستقلا عن علاقاته بالزمن » ، فمما يعود بنا الى مسألة « التاريخ وعلم الاجتماع » التي اشرنا اليها آنفاً ، عندما انتقدنا رأي الدكتور في طريقة ابن خلدون في درس التاريخ . فنكرر القول مرة اخرى بان رأي الدكتور في هذا الصدد لا يتفق مع الحقائق العلمية الاجتماعية الحديثة ، بوجه من الوجوه .

فان واجب العالم الاجتماعي ، هو عكس ما يدعيه الدكتور طه حسين تماماً : ان علماء الاجتماع الحديثين لا يدرسون « المجتمع » بصورة عامة ، مجردة من الزمان والمكان ؛ بل انهم يدرسون « المجتمعات » المختلفة ، كما هي موجودة الآن ، وكما كانت وجدت في الازمنة الماضية المختلفة ، مع جميع الظروف التي تلابس كل واحد منها ، سواء أكان من وجهة الزمان أو من وجهة المكان . والمجتمع في وقت معين ومكان معين ، تحت ظروف معينة ، هو الذي يكون موضوع دراسة العالم الاجتماعي . واما القوانين الاجتماعية العامة — التي تشمل عدداً كبيراً من المجتمعات من ازمنة وامكنة مختلفة — ، فلا يتوصل العلماء الى اكتشافها ، الا بعد دراسة المجتمعات دراسة علمية تامة ، على النحو الذي ذكرناه آنفاً .

فاذا كان ابن خلدون لم يجرد بعض المجتمعات التي درسها تجريداً تاماً عن زمانها ، فلا يسوغ لنا ان نعد ذلك منقصة عليه ، بل يجب علينا ان نعتبر هذه الخطة مزية عقلية ، تزيده تقرباً من مناحي الابحاث العلمية الحديثة ،

بعكس ما زعمه الدكتور طه حسين .

– ٣ –

ان ما قلناه عن رأي الدكتور طه حسين، في هاتين القضيتين الاساسيتين – في قضية « ابن خلدون وعلم التاريخ » من جهة ، وقضية « ابن خلدون وعلم الاجتماع » من جهة اخرى – يكشف لنا صفتين من الصفات التي تتميز بها الاطروحة التي كان نشرها سنة ١٩١٨ ، عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ؛

اولا : عدم التعمق في درس المقدمة درساً حيادياً ؛

ثانياً : عدم ملاحظة تطورات علم الاجتماع ملاحظة شاملة .

يظهر ان الدكتور طه حسين كان قد تمسك برأي واحد من الاراء المتضاربة التي قال بها علماء الاجتماع ، واعتبر كل ما يخالف ذلك خارجاً على العلم ، ومنافياً لروح علم الاجتماع ، من غير ان يلاحظ ان ذلك الرأى قد يكون مخالفاً لآراء جماعات اخرى من علماء الاجتماع الحديثين، ومن غير ان يلاحظ ان استحقاق ابن خلدون لقب « العالم الاجتماعي » لا يتبع موافقته أو عدم موافقته لمذهب واحد من مذاهب علم الاجتماع الحديث .

ان مقارنة بسيطة بين المفكرين الذين يلقبون عادة بلقب العالم الاجتماعي – من « اوكوست كونت » الذي عمّد علم الاجتماع باسم السوسيولوجي؛ الى «اميل دوركهايم» الذي أوصل نظرية استقلال الواقعة الاجتماعية الى اقصى حدودها ، ماراً بـ « هربرت اسبنسر » الانكليزي« وغبرييل تارد »الفرنسي « وهنري وبر » الالماني ، و« جيدينس » الامريكي ، و « فيلفردوباره تو » الايطالي – ان مقارنة بسيطة بين هؤلاء العلماء تكفي لاقناعنا بانه لا يحق لاحد ان ينكر هذا اللقب على ابن خلدون ، مستنداً الى الملاحظات التي أبداها الدكتور طه حسين في اطروحته .

هذا، ونحن نجد في كتاب الدكتور طه حسين عن «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» مآخذ كثيرة مماثلة لما ذكرناها آنفاً، ولكننا لا نرى لزوما لسردها وتفنيدها جميعاً، بعد الانتقادات التي سردناها في هاتين القضيتين الاساسيتين — قضية ابن خلدون وعلم التاريخ من جهة، وقضية ابن خلدون وعلم الاجتماع من من جهة اخرى —

ومع هذا نرى من الضروري أن نقف قليلا على ما جاء في الكتاب المذكور حول قضية المصادفة والمعجزة :

فقد قال الدكتور طه حسين، بعد ان شرح رأي ابن خلدون في المصادفة :

« ولئن لم يقر المصادفة، فانه يقر مبدأ آخر، أبلغ تقويضاً لقانون السبب من المصادفة، ويريد بذلك التأثير الخارق للعادة »

(فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - ص ٤١)

صحيح، ان ابن خلدون كان يعتقد بالمعجزات، وكان يقر بتأثيرها « الخارق للعادة » . ولكننا — مع اعترافنا بذلك — لا نوافق الدكتور على قوله « ان اقرار هذا المبدأ هو أبلغ تقويضاً لقانون السبب من المصادفة » .

لان المصادفة — حسب المعنى المفهوم منها — قد تحدث في كل حين، ولذلك تناقض قانون السببية على خط مستقيم . ولكن المعجزة — حسب المعنى المتعارف عنها — لا تحدث الا في بعض الادوار، وفي احوال نادرة جداً، فلا تنفي قانون السببية نفياً باتاً، وان خرجت عليه وشذت عنه .

فان القول بالمصادفات، يعني انكار وجود قانون السبب من أساسه ؛ ولكن القول بالمعجزات، لا يعني انكار هذا القانون، انما يعني وجود «شواذ» تخرج عن نطاق شموله .

فاذا راجعنا تواريخ العلوم المختلفة، نجد فيها أمثلة كثيرة على ذلك : ان

قانون السببية لم يتقرر ، — في ساحة من ساحات البحث والنظر — الا بعد استبعاد مبدأ المصادفة من تلك الساحة . واما فكرة المعجزة فقد عاشت بجانب قانون السببية ، في مختلف ساحات الطبيعة لمدد غير يسيرة ؟

اذا القينا نظرة عامة الى تاريخ تقدم الافكار البشرية نجدان المفكرين عندما قالوا بمبدأ السببية ، وحاولوا ان يستكشفوا قوانين الطبيعة على ضوء هذا المبدأ ، لم يعتبروه جاريا على كل شيء ، بدون اي استثناء ، في اي حال من الاحوال . بل انهم قرروا هذا المبدأ تدريجيا ، ووسعوا ساحة شموله شيئا فشيئاً .

حتى ان علماء الفلك انفسهم ، عندما اكتشفوا قانون الجذب العام ، وحاولوا تعليل وتفسير حركات الاجرام السماوية بهذا القانون ، — بعد ابن خلدون بعدة قرون — لاحظوا بعض الشذوذ في حركات الاجرام السماوية ؛ ولما لم يستطيعوا تفسير هذه الحركات بمقتضيات قانون الجذب العام ، ذهبوا الى ان نظام العالم يسير الى الاختلال ، لو لم تتعهده « قدرة خارقة » تنظمه وتشده من جديد ، من وقت الى وقت ، وبالاحرى من دهر الى دهر — ، كما ننصب نحن ساعاتنا ونشدها ، لضمان سيرها بدون توقف . ان «نيوتون» العظيم نفسه أبدى هذا الرأى ، اتماما لقانون الجذب العام الذي اكتشفه بعبقريته الفذه . فهل رأى الدكتور طه حسين من يقول : ان نيوتونا اكتشف قانون الجذب العام ، غير انه قرر نظرية تقوض هذا القانون ؟

وكذلك علماء الكيمياء الذين اكتشفوا قوانين التفاعلات الكيماوية وتتبعوا علل تلك التفاعلات ، ظنوا — في بادئ الامر — ان حدود تلك القوانين والعلل تقف عند عتبة الحياة ، وبتعبير آخر : اعتقدوا ان الحياة تخرق قوانين الكيمياء ، وان القوى الحياتية لا تتقيد بقيود تلك القوانين ؛ فهل رأينا من يقول : ان هؤلاء العلماء كانوا يقرون بمبدأ يقوض قانون السببية ؟

ان المفكرين والعلماء الذين اكتشفوا علل الحادثات الطبيعية لم ينفوا المعجزات نفيا باتاً ، حتى خلال القرن التاسع عشر ، فـان « تقويض قانون السببية شيء » وقبول مبدأ « المعجزة التي تشذ عن قوانين الطبيعة ، في احوال فوق العادة ، بارادة الخالق ومشيئته » شيء آخر .

انني لا اقول بوجوب قبول هذا المبدأ وهـذا الرأي . غير انني اود ان اشير الى هذه الحقيقة الراهنة : ان علماء الطبيعة انفسهم لم يتخلصوا من مثل هذه الاعتقادات والاستثناءات ، مـدة قرون طوال . فلا يحق لنـا ان نلوم ابن خلدون على اعتقاده بالمعجزات ، الى درجة اتهامه بقبول مبدأ «يقوض قانون السببية» .

— ٤ —

هذا ، ونرى من الواجب علينا ان نناقش كتاب الدكتور طه حسين ، من وجهة نظره الى اخلاق ابن خلدون السياسية ايضاً :

من المعلوم ان حياة ابي خلدون السياسية حيـاة معقدة مليئة بالمغامرات والتقلبات . والدكتور طه حسين يصف تلك الحياة بتعبيرات قاسية جداً ، ويمضي في هذا السبيل الى درجة القولِ : « ان الوطن في نظره (اي في نظر ابن خلدون) هو حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار » .

اننا نعتقد ان قياس اخلاق رجال القرون الماضية — من وجهة السلوك السياسي والشعور الوطني — بمقاييسنا الحالية ، لا يتفق مع مقتضيات البحث العلمي بوجه من الوجوه .

لان مفهوم الوطن من المفهومات التي تطورت تطوراً كبيراً على مر الازمان ، تبعاً لتطور الاحوال السياسية والاجتماعية . فان مفهوم الوطن في المدن اليونانية مثلا كان يختلف اختلافاً كلياً عما صار اليه في القرون الوسطى : كما ان مفهوم الوطن الحالي ، يختلف اختلافاً جوهريا عما كان عليه خلال تلك القرون وعما

كان عليه في تلك المدن ، في وقت واحد .

ومن المفيد لنا ان نتذكر — في هذا الصدد — ما كان يحدث في اوروبا نفسها ، خلال العصور التي عاش فيها ابن خلدون : من المعلوم ان البلدان والاقطار كانت تنتقل عندئذ من حكم الى حكم ، ومن مملكة الى مملكة ، من جراء زواج الملوك ، ومصاهرة الامراء والبيوت المالكة ؛ وكانت المقاطعات ، ينضم بعضها الى بعض ، او يفترق بعضها عن بعض ، كما تنضم او تفترق الاموال المنقولة او غير المنقولة ، تبعاً لحقوق الملوك والامراء في الارث ، من جهة الآباء او من جهة الامهات تارة ، ومن جهة الأزواج او من جهة الزوجات طوراً . ومن الطبيعي ان هذه الحالة ما كانت تترك مجالا لتكوين « الروح الوطنية » بالمعنى الذي نفهمه الآن . ولذلك كان الامراء يحاربون تحت اعلام مختلفة ، في خدمة ملوك مختلفين ، حسب ما تقتضيه الظروف . فكانوا يحاربون اليوم من كانوا يدافعون عنهم بالامس ، ويعادون من كانوا حاربوا تحت لوائهم قبل مدة وجيزة .

ان المؤرخ المعاصر « لويس هالفين » Louis Halphen يذكر مثالا بارزاً على ذلك في سلوك « الكونت دوفلاندر » Comte de Flandre ويعلمنا بانه كان تابعا لملك فرنسة ؛ ومع هذا كان قد حارب تحت راية امبراطور المانيا فردريك بارباروس ، كما انه قدم يمين الطاعة الى ابن ملك انكلترة هانري الشاب ، واشترك في بعض المؤتمرات والمؤامرات مع امراء الالمان تارة ومع امراء الانكليز طوراً .

ان المؤرخ المومى اليه ، عندما يذكر ذلك يقول : « ان في ذلك العهد ، ما كان لاحد ان يستفظع هذا السلوك ، حتى ولا ان يستغربه »

L'essor de l'Europe , par Louis Halphen , pag. 237

يقول لويس هالفن ذلك ، لانه يدرك ان تلك الحالة كانت من خصائص

عهد بأجمعه ، لا من سوء خلق رجل خارج على اخلاق عصره .

ويجدر بنا ان نذكر — كذلك — حياة مؤرخ اوروبي عاش في نفس العصر الذي عاش فيه ابن خلدون . نعني بذلك « فرواسار » **Froissart** الذي يعد من اشهر الاخباريين **Chroniqueur** الاوروبيين ، ومن كبار الادباء والشعراء الافرنسيين .

هناك موازاة غريبة بين حياة فرواسار وبين حياة ابن خلدون : لقد ولد فرواسار بعد ولادة ابن خلدون بثلاث سنوات (١٣٣٥) ، ومات بعد موت ابن خلدون باربع سنوات (١٤١٠) . وكتب « اخبار » ه عندما كان ابن خلدون يكتب « تاريخ » ه : أتم فرواسار الكتاب الاول من « الاخبار » سنة ١٣٧٨ ، وأتم الكتاب الرابع والاخير منها سنة ١٣٩٠ . فيحق لنا أن نقول لذلك : ان فرواسار كان معاصراً لابن خلدون معاصرة تامة ، وان لم يتعرف اليه حتى ولو لم يسمع باسمه ، بسبب الانفصال الكلي الذي كان قد حدث عندئذ بين العالم الاسلامي والعالم الاوروبي .

فلنلق نظرة عامة على حياة هذا الشاعر الاخباري الذي عاش وكتب في اوروبا ، في نفس القرن الذي عاش وكتب فيه ابن خلدون في افريقيا : نجد ان فرواسار كان تقلب في خدمة عدة بلاطات ، وعاش تحت رعاية عدة امراء ، من اجناس متخالفة ومتعادية ، اذ كان بين الملوك والامراء الذين خطب عطفهم وتملقهم وامتدحهم ، الانكليزي والبافاري والبلجيكي والفرنسي . كما نجد في حياة المومى اليه ، ما هو اخطر من ذلك ايضاً : انه كتب الكتاب الاول من الاخبار متشيعاً للانكليز في بادىء الامر ، ولكنه بعد خمس سنوات — اي بعدما تظلل بحماية أميرنا مور ، وعلى الاخص أمير بلووا — أعاد النظر فيها ، وجعلها اكثر ملاءمة لاعداء هؤلاء !

ان الذين يكتبون ذلك في حياة فرواسار ، يقولون : ان في ذلك العهد

ما كان في استطاعة اي كاتب ومفكر أن يعيش من غير ان يتظلل برعاية احد من رجال الجاه والنفوذ .

ولا حاجة للبيان ان البيئة التي عاش وعمل فيها ابن خلدون كانت أردأ بكثير من البيئة التي عاش وكتب فيها فرواسار . ولا حاجة للبرهان على ان مثل تلك البيئات ما كانت تساعد على تكوين شعور قومي وطني، بالمعنى الذي نألفه الان .

ان الشعور الوطني — في عهد ابن خلدون — كان ينصرف بطبيعته الى احد الامرين التاليين : الوطن الاصغر، الذي ينحصر في مسقط الرأس وموطن الاسرة ومسرح الصبا وحده ؛ والوطن الاكبر، الذي يشمل ديار الاسلام بأجمعه . واما مفهوم الوطن الذي يتحدد بالوحدة القومية والوحدة السياسية ، فما كان من الممكن ان ينشأ ويتكوّن خلال تلك العصور ، نظراً لكثرة الاسر المالكة وقصر أعمارها ، ونظراً لعدم استقرار حدود الممالك وسرعة تفكك أوصالها . .

فاذا قلنا ان الوطن كان في نظر ابن خلدون « حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار » ، لا نكون قد تعدّينا عليه تعدياً فادحاً فحسب ، بل نكون في الوقت نفسه قد سهونا عن أهم الحقائق التاريخية والاجتماعية في تطور مفهوم الوطن .

يجب علينا ألا ننسى ان البلاد التي تنقل ابن خلدون فيها وتقلب بين حكوماتها ، كانت كلها اسلامية عربية ؛ فاذا وجدناه لا يفرق بين هذه الحكومات المختلفة ، فلا يجوز لنا ان نعتبر ذلك دليلا على انه ما كان يرمي الى شيء غير العيش في رغد واعتبار .

وربما كان من الضروري ان نشير في هذا الصدد ، الى ما حدث له عند سفره الى اشبيليه : ان ملك القشتاليين طلب اليه ان يبقى في خدمته ،

ووعده باعادة املاك اسرته ؛ ولكن ابن خلدون أبى الاجابة على هـذا الطلب . ابن خلدون ، الذي لم يتردد في الانتقال من خدمة سرة الى اخرى ، من فاس الى القاهرة ، أبى ان ينتقل الى خدمة ملوك قشتاله في اشبيليـة ، على الرغم من المنافع المادية التي عرضت عليه لاغرائه .

وذلك يدل دلالة واضحة على ان الوطن في نظر ابن خلدون لم يكن حيثما اسعطاع العيش في رغد واعتبار ، وان لم يكن ايضاً ما نفهمه من هذه الكلمة الان ...

— ٥ —

يوجه الدكتور طه حسين الى ابن خلدون تهمة خطرة جداً ، من وجهة « الامانة العلمية » ايضاً . فيجدر بنا ان ندرس هذه التهمة بانعام ، ونناقشها باهتمام :

أ — لقد ذكر ابن خلدون في سيرة حياته العلوم التي تلقاها والكتب التي درسها في حداثته وصباه . ولكن الدكتور طه حسين يرتاب في صحة ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد . ويعتقد « ان ابن خلدون لم يعرف من بعض الكتب التي ذكرها الى اسمائها » ، ويدعي بانه انما ذكرهـا بقصد التمدح والتفاخر ، « لكيلا لا يبدو اقل شأناً من منافسيه اساتذة الازهر »

يحاول الدكتور البرهنة على رأيه هذا ، بما جاء في مقدمة ابن خلدون من جهة وفي ترجمته من جهة اخرى ، عن كتابين ، احدهما في الادب والثاني في الفقه .

فلنقرأ اولا ما كتبه الدكتور في هذا الصدد ، بكل امعان :

« يذكر لنا (ابن خلدون) في ترجمته ان الكتب التي درسها في حداثته وصباه كانت نادرة في تونس وهذا هو السبب في ان عددهـا بالتفصيل ، لا سيما وانه كتب ترجمة حياته في القاهرة ، حيث كان من المحتوم عليه ان لا

يبدو اقل شأناً من منافسيه اساتذة الازهر . وقد امدنا ابن خلدون نفسه بداعي ذلك الريب : وهو يقرر لنا مثلا ان مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ — ١٢٤٥) كان من بين الكتب التي يقول انه درسها في تونس ، ويعده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته ، مع ان مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه ، بل هو كتاب في « اصول الفقه » وهو مؤلف جم الانتشار ، لا يزال يدرس في الازهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكي المذهب ولكنه لم يقتصر على الكلام على الفقه المالكية، بل شرح مبادىء التشريع في المذاهب كلها ، وهو علم خاص » ..

« وفي وسعنا ان نرتاب ايضاً في ما يقرره المؤلف بشأن كتاب الاغاني الشهير : فانه في ترجمته يزعم انه استظهر جزءاً منه ، وفي مقدمته يندب استحالة الحصول على نسخة منه . وعلى هذا ، فانا نعتقد ان ابن خلدون لم يعرف منه سوى الاسم» (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية — ١٢)

يظهر من ذلك ان نظرية الدكتور طه حسين في هذا الصدد تستند الى القضيتين التاليتين :

اولا ، يزعم ابن خلدون ان مختصر ابن الحاجب كتاب في الفقه المالكي، في حين المختصر المذكور كتاب في اصول الفقه .

ثانياً ، يندب ابن خلدون في مقدمته استحالة الحصول على نسخة من كتاب الاغاني ، وذلك يناقض ما قاله في ترجمته من انه استظهر جزءاً من الكتاب المذكور.

فلنرجع الى المقدمة ، لنرى مبلغ وجاهة ملاحظات الدكتور في هاتين القضيتين :

٢ — لقد كتب ابن خلدون في فصل علم الفقه من المقدمة — بعد ان استعرض امهات الكتب المتعلقة بالفقه بوجه عام وبالفقه المالكي بوجه خاص

— ما يأتي :

« جمع ابن ابي زيد جميع ما في الامهات من المسائل والخلاف والاقوال في كتاب النوادر . فاشتمل على جميع اقوال المذاهب . وفرع الامهات كلها في هذا الكتاب . ونقل ابن يونس معظمه في كتابه على المدونة . وزخرت بحار المذهب المالكي في الافقين الى انقراض دولة قرطبة وقيروان . ثم تمسك بها اهل المغرب بعد ذلك ، الى ان جاء كتاب ابي عمرو ابن الحاجب ، لخص فيه طرق اهل المذهب في كل باب ، وتعديد اقوالهم في كل مسالة فجاء كالبرنامج للمذهب » .

« وكانت الطريقة المالكية بقيت في مصر من لدن الحارث بن مسكين وابن المبشر . . . »

« ولم ادر عمن اخذها ابو عمرو بن الحاجب . لكنه جاء بعد انقراض دولة العبيديين وذهاب فقه اهل البيت وظهور فقهاء السنة من الشافعية والمالكية . ولما جاء كتابه الى المغرب آخر المائة السابعة ، عكف عليه الكثير من طلبة المغرب ، وخصوصاً اهل بجاية ، لما كان كبير مشيختهم ابو علي ناصرالدين الزواوي هو الذي جلبه الى المغرب ، فانه كان قرأ على اصحابه بمصر ، ونسخ مختصره ذلك فجاء به ، وانتقل بقطر بجاية في تلاميذه . ومنهم انتقل الى سائر الامصار المغربية . وطلبة الفقه بالمغرب لهذا العهد يتداولون قراءته ويتدارسونه ، لما يوءثر عن الشيخ ناصر الدين من الترغيب فيه . وقد شرحه جماعة من شيوخهم ، كابن عبد السلام وابن رشد وابن هارون » (ص ٤٥٠ — ٤٥١)

يلاحظ من هذه الفقرات ان ابن خلدون يدون تفصيلات وافية عن كتاب ابن الحاجب : يذكر تاريخ وصول الكتاب الى البلاد المغربية ، ويشرح كيفية ذيوعه فيها ، حتى انه لا يسهى عن ذكر اسم الشيخ الذي اتى به من مصر وعمل على نشره في المغرب ، كما يذكر اسماء الذين شرحوا الكتاب المذكور من مشايخ تونس .

فنحن نستبعد جداً ان يكتب ابن خلدون كل هذه التفاصيل عن كتاب لم يقرأه ، كما اننا نلاحظ ان ابن خلدون لا يذكر الكتاب المذكور بين امهات الكتب ، بل يصرح بانه من المختصرات التي يتدارسها طلبة العلم في

جميع انحاء المغرب . فلا نفهم ما هو وجه « التفاخر » الذي يمكن ان يومي اليه ابن خلدون ، من القول بانه « درس الفقه المالكي في كتاب مختصر ، معروف ومتداول بين طلبة العلوم ، في المشرق والمغرب » .

ولذلك ، نرى من الضروري ان نتعمق في درس هذه القضية ، قبل ان نبت في نظرية الدكتور طـه حسين . فنتساءل اولا : الم يكتب عمر وابن الحاجب كتاباً غير هذا الكتاب الذي عرفـه الدكتور وقال عنه انه جم الانتشار بين طلبة الازهر ، وانه لا يزال يدرس حتى يومنا هذا ؟

ان هذا السؤال البسيط يلقي على القضية نوراً كاشفاً ، ويزيح عنها جميع دواعي الشكوك :

انا نجد جواباً شافياً لهـذا السؤال في فصول المقدمة نفسها . فقد قال ابن خلدون في فصل اصول الفقه — بعـد ان استعرض امهـات الكتب المتعلقة بها — :

« ثم لخص هذه الكتب الاربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين ، وهما الامام فخر الدين ابن الخطيب في كتابه المحصول وسيف الدين الآمدي في كتاب الاحكام . .

« اما كتاب الاحكام للآمدي فهو اكثر تحقيقـا للمسائل . فلخصه ابو عمرو ابن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير ، ثم اختصره في كتـاب آخر ، تداوله طلبة العلم ، وعنى اهل المشرق والمغرب به ، وبمطالعته وشرحه »(ص ٤٥٥ — ٤٥٦) .

يظهر من ذلك ان ابن خلدون ذكر عمرو ابن الحاجب مرة في عـداد مؤلفي الفقه ، ومرة في عداد مؤلفي اصول الفقـه . لان المؤلف المومى اليه ألف كتاباً في الفقه ، وآخر في اصول الفقه !..

ومما يزيد القضية وضوحاً وغرابة ، ان ابن خلدون ذكر ابن الحاجب في المقدمة في أربعة مواضع اخرى — غير الموضعين السالفي الذكر — (ص٥٢١ و٥٣٢ ، ٥٤٧ ، ٥٧٩) . ومن المهم جداً أن ننعم النظر فيما قاله ابن خلدون

في الموضع الاخير :

يعترف ابن خلدون في فصل « ملكة الشعر » انه « يجد استصعاباً في نظم الشعر متى يرومه » مع « بصره به وحفظه للجيد من الكلام في القرآن والحديث وفنون من كلام العرب » ؛ ثم يعلل ذلك بتأثير ما سبق وحفظه من «الاشعار العلمية والقوانين التأليفية » ؛ ويقول في سياق كلامه :

« . . . حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراآت ، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والاصول . . . » (ص ٥٧٩) .

نفهم من كل ذلك بصراحة تامة : ان ابن خلدون درس كتابين لعمرو بن الحاجب ، أحدهما في الفقه والثاني في اصول الفقه . وقد أشار في فصل علم الفقه الى الكتاب الأول ، وفي فصل اصول الفقه الى الكتاب الثاني . وحينما تكلم عن مباحث كتاب الاول قال « لا أدري عمن أخذها ابن الحاجب » ، في حين انه صرح في صدد البحث عن الكتاب الثاني بانه ملخص من كتاب الآمدي . . »

ان هذه النتيجة التي وصلنا اليها من دراسة مقدمة ابن خلدون نفسها ، تتأيد وتتأكد لدينا عندما نراجع كتب التراجم وقواميس الاعلام . لانها تعلمنا بان عمرو بن الحاجب خلف لنا كتاباً في الصرف وكتاباً في النحو . وكتاباً في العروض ، وكتابا في الفقه المالكي ، وكتاباً في أصول الفقه ، وكتاباً مختصراً من الكتاب الاخير . ان ابن خلدون قد أشار في مقدمته الى اربعة من الكتب المذكورة .

واما الدكتور طه حسين، فلم يلاحظ ما ورد في مقدمة ابن خلدون عن عمرو بن الحاجب الا في موضع واحد ؛ ولم يفكر في احتمال وجود كتاب لابن الحاجب غير « المختصر » الذي اطلع عليه هو . فتسرع في اتهام ابن خلدون بالكذب ، من غير ان يتعمق في درس مباحث المقدمة ، ومن غير

أن يتوسع في البحث عن مؤلفات ابن الحاجب ا ٠٠٠

٣ — اما ما ذهب اليه الدكتور طه حسين في قضية كتاب الاغاني ، فهو أشد خطراً وأوضح خطأً من ذلك أيضا :

ان مقدمة ابن خلدون تذكر الكتاب المذكور في ثلاثة مواضع مختلفة : اننا لم نجد في المواضع المذكورة فقرة تؤيد ما يدعيه الدكتور من « ان ابن خلدون يندب استحالة الحصول على نسخة من كتاب الاغاني » ، وتبرر زعمه بان ابن خلدون لم يعرف من الكتاب المذكور سوى الاسم .

وللتأكد من ذلك ، ننقل فيما يلي ، كل ما كتبه ابن خلدون في هذا الصدد :

(أ) — في فصل علم الادب ، يكتب ابن خلدون التفاصيل التالية عن كتاب الاغاني :

« وقد الف القاضي ابو الفرج الاصبهاني كتابه في الاغاني ، جمع فيه اخبار العرب واشعارهم وانسابهم وايامهم ودولهم . وجعل مبناه على الغناء في المائة صوتا التي اختارها المغنون للرشيد . ولعمري انه ديوان العرب ، وجامع اشتات المحاسن ، التي سلفت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الاحوال . ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه . وهو الغاية التي يسمو اليها الاديب ويقف عندها واني له بها ٠٠٠» (ص ٥٥٤)

(ب) — في الفصل الباحث عن « الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم » ، يشير ابن خلدون الى حال أهل المشرق لعهد الدولة الاموية والعباسية ، ويذكر شأنهم في تمام هذه الملكة و إجادتها » ، ويستشهد على كل ذلك بكتاب الاغاني ، قائلا :

« وانظر ما اشتمل عليه كتاب الاغاني من نظمهم ونثرهم . فان ذلك الكتاب

هو كتاب العرب وديوانهم ، وفيه لغتهم واخبارهم وايامهم وملتهم العربية وسيرتهم واثار خلفائهم وملوكهم واشعارهم وغناوءهم وسائر معانيهم له . فلا كتاب اوعب منه لاحوال العرب » (ص ٥٦٦)

(ج) — في فصل صناعة الشعر ووجه تعلمه ، يحدد ابن خلدون معنى الشعر وحقيقته ، ثم يتكلم عن كيفية عمله ، فيقول ما يلي :

« اعلم ان لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطا ، اولها الحفظ من جنسه — اي من جنس شعر العرب — حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها . ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الاساليب . وهذا المحفوظ المختار اقل ما يكفي فيه شعر شاعر من فحول الاسلاميين — مثل ابن ابي ربيعة وكثير وذي الرمة وجرير وابو نواس وحبيب والبحتري والرضى وابي فراس — ، واكثره شعر كتاب الاغاني . لانه جمع شعر اهل الطبقة الاسلامية كله ، والمختار من شعر الجاهلية » (ص ٥٧٤)

يلاحظ من مطالعة هذه الفقرات بانعام ، انه لا يوجد فيها ما يؤيد الزعم القائل بان ابن خلدون يندب استحالة الحصول على نسخة من كتاب الاغاني وبانه يتكلم عنه من غير ان يعرف منه شيئاً سوى الاسم .

بل بعكس ذلك ، ان جميع هذه الفقرات تدل دلالة قطعية على انه كان مطلعا على كتاب الاغاني تمام الاطلاع ، كما انه كان يعلم ان الكتاب المذكور كان جم الانتشار في المشرق والمغرب . ولولا ذلك ، لما استطاع التوسع في وصفه كل هذا التوسع ، ولما قال « لا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه » ، ولما استشهد به قائلًا « وانظر ما اشتمل عليه كتاب الاغاني من نثرهم ونظمهم » ؛ وفي الاخير ، لما أوصى بحفظ شعر كتاب الاغاني لمن اراد اجادة الشعر وإحكامه . اذ ليس من المعقول ان يستشهد ابن خلدون بكتاب لم يقرأه هو ولا يعرفه قراؤه ؛ وليس من المعقول ان يوصي بحفظ الاشعار المدونة في كتاب « يندب استحالة الحصول على نسخة منه » .

انني تأملت كثيراً لمعرفة السبب الذي حدا بالدكتور طه حسين الى

القول بان « ابن خلدون يندب في مقدمته استحالة الحصول على نسخـة من كتاب الاغاني » . وبعد اطالة النظر في الامر ، لاح لي ان ذلك قد نشأ من سوء تفسير العبارة التي تنتهي بها الفقرة الاولى (أ) :

« وهو الغاية التي يسمو اليها الاديب ويقف عندها، وأنى له بها » (ص ٥٥٤)

ولكني اعتقدت ان مطالعة هذه الفقرة بقليل من الانتباه تكفي للتأكد من ان عبارة « أنى له بها » لا تعني استحالة الحصول على نسخة من كتاب الاغاني ، انما تعني استحالة الوصول الى الغاية التي وصل اليها كتاب الاغاني . لان لفظة بها لا يمكن ان تعود الى «الكتاب» بل تعود بصراحة الى« الغاية».

فاستبعدت كل الاستبعاد ان يخطأ الدكتور طه حسين في فهم مضمون مثل هذه الفقرات . وخطر ببالي ان اراجع الترجمة الافرنسية ، وعندئذ توصلت الى معرفة مصدر هذه الغلطة الغريبة : ان المترجم الافرنسي لم يفهم معنى هـذه الفقرة كما يفهمها كل عربي متمرن على اساليب لغتـه الخاصة ، فترجمها كما يلي : « ولكن كيف يمكن الحصول عليه ؟ »

Mais comment pourra-t-on se le procurer ? (vol 3.p.331)

ومن اجل ذلك ، صرت اظن ظنا قويا بان الزعم بوجود تناقض بين ما جاء في مقدمة ابن خلدون وبين ما ورد في ترجمته عن كتاب الاغاني ، قد بدى لاحد الغربيين الذين يدرسون المقدمة من ترجمتها الفرنسية . وانتقـل هذا الزعم منه الى الدكتور طه حسين ، حينما كان مشغولا بكتابة اطروحته والدكتور ادخل هذا الرأي في كتابه ، من غير ان يراجع نصوص المقدمة وينعم النظر في معانيها ، ومن غير ان ينتبه الى غلطة المترجم في هذه القضية .

ولذلك وجه الى ابن خلدون هذه التهمة الجائرة ، التي تخـالف الحق والحقيقة كل المخالفة .

— ذيل —

بين المعري والخيام

يثير الدكتور طه حسين في مقدمة الكتاب الذي اتخذناه موضوعاً لهذه الدراسة الانتقادية ، مسألة استطرادية ، لا تمت بصلة ما الى مقدمة ابن خلدون ولا الى فلسفته الاجتماعية ولا الى الفلسفة الاجتماعية بوجه عام . وهذه المسألة الاستطرادية ، هي مسألة علاقة الخيام بالمعري .

من البديهي ان هذه المسألة خارجة عن موضوع ابحاثنا . مع هذا ، اننا رأينا ان نقف قليلًا عليها ، لاننا وجدنا فيها مثالا بارزاً لاسلوب النظر الذي كثيراً ما يتجلى في كتاب « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » .

يقول الدكتور طه حسين في المقدمة القصيرة التي كتبها الى كتابه المذكور ، انه كان قد تقدم الى الجامعة المصرية باطروحة عن المعري ؛ انه يقول ذلك بقصد شرح الاسباب التي حملته على اختيار موضوع دراسته الجديدة . غير انه لا يكاد يذكر اسم المعري بهذه المناسبة ، الا ويسرع الى كتابة التعليق التالي ، في ذيل الصحيفة :

« اعتقد بعضهم ان شعر عمر الخيام شاعر الفرس ينم عن تأثير ابي العلاء . ولكن ليس ثمة من دليل يؤيد ان عمر قرأ شعر ابي العلاء . هذا فضلا عن انه بينما نجد تشاؤم الفلسفة العربية مظلماً ، اذا تشاؤم الفرس طروباً بهيجاً . ولئن تشابهت كتاباتهما من بعض الوجوه ، فان اوجه اختلافهما واضحة ، لا تسمح لنا بالافاضة في المقارنة بينهما » .

فلننظر : ما هو مبلغ اصابة الرأي الذي يبديه الدكتور في هذا الصدد؟

ولنجمع اولا الحقائق الراهنة التي من شأنها ان تلقي نوراً كشافاً على ساحة هذا البحث ، وتسهل علينا حل المسألة المذكورة :

(أ) مات المعري سنة ١٠٥٨ ومات الخيام سنة ١١٣٢ . فالمدة التي انقضت بين موت الاول وبين موت الثاني عبارة عن ٧٤ سنة فقط .

(ب) — من المؤكد ان الخيام عاش اكثر من خمسة وسبعين عاماً ، ويظهر انه كان في العقد الثاني من عمره عند موت المعري . لانه قد اشترك في لجنة اصلاح التقويم سنة ١٠٧٤ أي بعد مرور ١٦ سنة فقط على موت المعري . وعلى كل حال ان شباب الخيام يقع في العهد الذي كانت ذكريات المعري وصيته في اوج قوتها ورفعتها .

(ج) — ان الشعر العربي كان شديد التأثير في الادب الفارسي ، وجم الانتشار بين شعراء الفرس ، خلال العهد الذي نشأ فيه عمر الخيام . كان شعراء الفرس يقرأون الاشعار العربية ويحفظونها ، ويحاولون قرض الشعر على منوالها . حتى انهم كثيراً ما كانوا يظهرون براعة فائقة في « الشعر الملمع » حسب تعبيرهم : يشطرون الاشعار العربية ، ويضمنون عدداً غير قليل من ابياتها في قصائدهم الفارسية .

(د) — ومن ابرز الادلة على هذا التأثير الشديد والانتشار الكبير ، ان اساطين شعراء الفرس — مثل سعدي وحافظ — خلفوا دواوين شعر بالعربية بجانب دواوينهم الفارسية .

(ه) — من الحقائق الثابتة ان عمر الخيام كان يعرف العربية ويتقنها ، وقد كتب كتبه العلمية والرياضية المشهورة باللغة العربية .

(و) — ومن الثابت ان عمر الخيام كان متمكناً من الشعر العربي ايضا وقد نقلت كتب التراجم نماذج عديدة من اشعاره وقصائده العربية .

فهل من حاجة الى اقامة الدليل — بعد تثبيت هذه الحقائق الراهنة — على ان عمر الخيام قرأ المعري ؟

اذ كيف يستطيع احد ان يدعى — بصورة معقولة — ان الخيام لم يقرا

المعري ، بعد ان يلاحظ انه كان يعرف العربية معرفة تامة ، تمكنه من الكتابة بها ، وقرض الشعر على منوال شعرائها ؟ وبعد ان يلاحظ انه نشأ عقب جيل المعري مباشرة ، في ابان انتشار اشعار ذلك الشاعر الحكيم ، وذيوع صيته الكبير ؟

هذا ، واذا تركنا جانباً هذه « الدلائل القبلانية » والتجأنا الى « الابحاث البعدانية » مستندين الى مقارنة شعر الخيام بشعر المعري ، لا نلبث ان نجد فيها ايضا دلائل قطعية على هذه العلاقة الوثيقة :

(أ) — لقد جاء في احدى رباعيات الخيام ما ترجمته حرفياً :

« احذر ، وضع قدمك على التراب بخفة . لان ذلك كان حدقة عين غادة جميلة »

يلاحظ ان مفهوم هذا البيت يمت بصلة قوية الى قول المعري :

خفف الوطء ما اظن أديم الارض الا من هذه الاجساد

فالفكرة التي يتضمنها المصرع الاول من البيت الفارسي هي عين الفكرة الواردة في اول البيت العربي . ولا نغالي اذا قلنا انها ترجمة حرفية للعبارة العربية : فان عبارة « ضع قدمك على التراب بخفة » ، ألا تعني تماماً « خفف الوطء على الارض » بالاسلوب العربي الوجيز ؟

واما التعليل الذي يتلو ذلك في شعر الخيام ، فهو ايضاً محصول فكرة مشابهة لفكرة المعري تمام الشبه ، وان اختلف عنه شكلا . فالتعليل عند المعري تعليل متفكر متفلسف ، في حين انه عند الخيام تعليل شاعر متغزل . المعري يعقب قوله « خفف الوطء على الارض » بفكرة فلسفية بحتة : « لان اديم الارض من هذه الاجساد » ، يقول ذلك من غير ان يلتفت الى جمال تلك الاجساد او عدم جمالها ؛ في حين ان الخيام يرمي الى غاية غزلية ، فيقول « انها كانت حدقة عين غادة حسناء » ولكن على الرغم من هذا الاختلاف الشكلي

— الناشيء من اختلاف المزاج — لا مجال للانكار ، ان فكرة الخيام منقولة من فكرة المعري نقلا ، مع شيء من الزخرفة الشعرية والغزلية .

(ب) — هذا وقد قال الخيام في احدى رباعياته ما ترجمته حرفيا :

« لو اعطيت نقداً القدح والخمر والساقي ، وتجرعت الصهباء بشفتي ، لتركت لك الفردوس الموعود . لا تصغ الى قول احد في الجنة وجهنم : اذ من ذهب الى الجنة ، ومن جاء من جهنم ؟ »

ومن الواضح الجلي ان هذه الرباعية تشبه تمام الشبه قول المعري — من حيث الفكرة والمعنى : —

اتترك ههنا الصهباء نقدا   لما وعدوك من لبن وخمر
حياة ثم موت ثم حشر   حديث خرافة يا ام عمرو .

ومما يستلفت النظر ان كلمة « نقداً » موجودة في شعر الخيام ايضا ، بشكلها العربي التام .

فهل من حاجة الى دليل اقوى من الادلة والامثلة التي ذكرناها ، على « تأثر الخيام من المعري » ؟

لا ننكر ان شعر الخيام يختلف عن شعر المعري بعض الاختلاف ، من حيث النزعة الروحية ، على الرغم من اتفاقه معه في اسلوب التفكير ، غير اننا نرى ان هذا الاختلاف متولد من اختلاف المزاج ، ومن اختلاف النظر الى الحياة : المعري يعرض عن بهارج الحياة ، ويدعو الى التباعد عن الملذات ؛ في حين ان الخيام يتغنى بملذات الحياة ، ويدعو الى التمتع بها . ان الفكرة الواحدة تولد نزعتين مختلفتين في أشعار الشاعرين المذكورين .

ومن البديهي ان وجود مثل هذا الاختلاف في المزاج ، لا ينفي « التأثر الفكري العميق » بوجه من الوجوه .

فهرس

٥ ليرات

